

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

SCEPTICISME ET NORMATIVITÉ ÉPISTÉMIQUE  
CHEZ DAVID HUME

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
MÉLANIE TURMEL-HUOT

NOVEMBRE 2009

# UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

## Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je remercie M. Dario Perinetti, mon directeur de recherche, qui m'a soutenue et orientée durant toute la rédaction de ce mémoire, mais aussi dans la préparation du projet lui-même. Je le remercie pour la minutie et la considération avec lesquelles il a commenté chacune des parties de ce texte et pour les nombreuses occasions où il a pris le temps de discuter, avec patience et enthousiasme, de ses enjeux philosophiques avec moi. Je remercie également Mme Sara Magrin et M. Claude Panaccio, membres du jury de mon mémoire, dont les commentaires, les critiques et les conseils m'ont aidée à clarifier et à renforcer l'argumentation de ce texte. Enfin, je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) dont le soutien financier m'a permis de réaliser ce projet.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	v
RÉSUMÉ .....	vi
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
LE CONFLIT ENTRE LE NATURALISME ET LE SCEPTICISME HUMIENS DANS LE LIVRE 1 DU <i>TRAITÉ</i> .....	7
1.1 Le scepticisme et la croyance chez les sceptiques pyrrhoniens .....	7
1.1.1 Les arguments sceptiques .....	8
1.1.2 L'assentiment du sceptique .....	12
1.2 Les deux orientations opposées de la philosophie de Hume .....	16
1.2.1 Hume le sceptique .....	16
1.2.2 Hume le naturaliste .....	17
1.2.3 Le conflit entre le scepticisme et le naturalisme de Hume .....	20
1.3 Le traitement du problème dans la littérature sur Hume .....	22
CHAPITRE II	
LA PORTÉE DU SCEPTICISME HUMIEN : ANALYSE DES ARGUMENTS SCEPTIQUES .....	27
2.1 L'argument sur les croyances causales .....	28
2.1.1 L'argument dans le texte de Hume .....	28
2.1.2 Les enjeux interprétatifs entourant l'argument et l'analyse de l'argument .....	32
2.1.3 La portée sceptique de l'argument .....	47

2.2 L'argument sur la faillibilité . . . . .	48
2.2.1 L'argument dans le texte de Hume . . . . .	48
2.2.2 Les enjeux interprétatifs entourant l'argument et l'analyse de l'argument . . . . .	52
2.2.3 La portée sceptique de l'argument . . . . .	63
CHAPITRE III	
LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE EN L'ABSENCE DE FONDEMENT ÉPISTÉMIQUE . . . . .	68
3.1 La crise sceptique de Hume et sa résolution . . . . .	69
3.1.1 Les problèmes sceptiques engendrés par les deux arguments . . . . .	69
3.1.2 La résolution de la crise sceptique . . . . .	74
3.1.3 Le retour à l'assentiment et à la recherche philosophique . . . . .	76
3.1.4 Le scepticisme mitigé . . . . .	79
3.2 La réponse humienne au scepticisme . . . . .	82
3.2.1 Le scepticisme comme état psychologique . . . . .	82
3.2.2 Le problème sceptique normatif : la réponse basée sur les conséquences pratiques du scepticisme . . . . .	84
3.2.3 Le problème sceptique normatif : la réponse naturaliste . . . . .	86
3.3 Le choix d'un guide pour les croyances non ordinaires ou comment motiver la prévalence de la philosophie sur la superstition . . . . .	95
3.3.1 Le choix par les conséquences pratiques . . . . .	96
3.3.2 Un but épistémique pour la recherche philosophique? . . . . .	104
3.3.3 Une philosophie épistémiquement raisonnable? . . . . .	110
CONCLUSION . . . . .	117
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE . . . . .	124

## LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES POUR LES RÉFÉRENCES

Les références aux ouvrages donnés se feront comme dans les exemples suivants :

*Traité de la nature humaine* de Hume :

T 1.3.14.22, p. 242 pour *Traité*, livre 1, partie 3, section 14, paragraphe 22 selon la notation de l'édition anglaise, page 242 de la traduction française.

T IE, p. 197 pour *Traité*, introduction des éditeurs, p. 197 de l'édition anglaise.

*Enquête sur l'entendement humain* de Hume :

E 12.21, p. 181 pour *Enquête sur l'entendement humain*, section 12, paragraphe 21 selon la notation de l'édition anglaise, page 181 de la traduction française.

*Enquête sur les principes de la morale* de Hume :

EM 9.14, p. 196 pour *Enquête sur la morale*, section 9, paragraphe 14 selon la notation de l'édition anglaise, page 196 de la traduction française.

*Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus :

EP I.7.15, p. 63 pour *Esquisses pyrrhoniennes*, livre 1, section 7, sous-section 15, page 63.

## RÉSUMÉ

Dans le premier livre du *Traité de la nature humaine* (1739), David Hume avance plusieurs arguments paraissant avoir des conséquences sceptiques radicales à l'effet que les procédures inférentielles à la base de nos croyances tant empiriques que non empiriques ne sont pas fondées par la raison, en conséquence de quoi ces croyances ne sont pas épistémiquement justifiées. Pourtant, le *Traité* poursuit un projet positif de type naturaliste, celui de construire une science de la nature humaine par la méthode expérimentale, et ce projet amène Hume à défendre des principes théoriques empiriques se voulant de bonnes explications des phénomènes cognitifs, passionnels et moraux humains. Or, il semble que Hume ne puisse pas défendre une telle théorie sans se commettre à la thèse que certains procédés inférentiels sont fondés et permettent de produire des croyances justifiées, ce que semble contredire son scepticisme. Comment Hume peut-il tenir une position philosophique cohérente en défendant à la fois un scepticisme épistémique radical et une théorie de la nature humaine? Notre étude de ce problème s'intéresse à deux arguments de type sceptique présentés par Hume : son argument sur les croyances causales, couramment désigné comme son argument sceptique sur l'induction, et son argument sceptique sur la raison basé sur la faillibilité de nos facultés inférentielles. Nous présentons une analyse de ces arguments montrant en quoi ce sont des arguments sceptiques radicaux mettant en cause la justification de nos croyances. Nous montrons ensuite que le texte de Hume ne permet pas de trancher clairement la question interprétative de savoir comment celui-ci envisage de défendre la poursuite de son projet d'une théorie de la nature humaine face à ses arguments sceptiques, mais que seulement deux possibilités demeurent à cet égard : la possibilité que Hume soit conduit à une conception non épistémique du fondement normatif des croyances, et la possibilité que Hume croie pouvoir encore, malgré ses arguments sceptiques, défendre le caractère raisonnable des croyances issues de sa recherche en référence à des caractéristiques qui différencient épistémiquement sa méthode philosophique expérimentale de ses concurrentes. Nous montrons toutefois qu'aucune de ces deux possibilités ne semble épargner à Hume des difficultés importantes.

Mots-clés : Hume, scepticisme, croyances, justification, théorie de la connaissance.

## INTRODUCTION

En 1739, David Hume (1711-1776) publie les deux premiers livres du *Traité de la nature humaine*, « De l'entendement » et « Des passions »; en 1740, il fait paraître le troisième livre de cette œuvre philosophique majeure, « De la morale ». Le *Traité* est un ouvrage philosophique dense où l'auteur appuie ses thèses par une argumentation soutenue, minutieuse, exhaustive et parfois compliquée. Quelques mois seulement avant la parution du troisième livre, Hume voit la nécessité de publier un *Abrégé* anonyme du *Traité*, qui vise à clarifier les thèses de cet ouvrage accusé par la critique d'être difficile à comprendre. Le *Traité* ne connaîtra cependant pas le succès éditorial espéré, et les ventes en seront si médiocres que les derniers exemplaires imprimés seront vendus à rabais en 1760 lors de la mort de ses éditeurs (TIE, p. 197). Néanmoins, Hume ne renonce pas à la volonté de faire connaître son travail philosophique : quelques années après la publication du *Traité*, il publie trois courts ouvrages séparés correspondant aux trois livres du *Traité* et qui en reprennent les thèses au moyen d'une argumentation écourtée et moins sophistiquée : l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748), la *Dissertation sur les passions* (1757) et l'*Enquête sur les principes de la morale* (1751).

Si la réception initiale du *Traité* a été décevante, comme le soutient Hume dans le texte autobiographique *My Own Life* (1776), il n'en demeure pas moins que les thèses philosophiques de Hume ont été largement discutées par ses contemporains, notamment par Henry Home, Lord Kames (1696-1782) et les philosophes écossais de l'école du sens commun comme Thomas Reid (1710-1796) et James Beattie (1735-1803). C'est essentiellement le caractère *sceptique* de la philosophie de Hume qui a préoccupé les philosophes de l'époque. En effet, le *Traité* présente plusieurs arguments semblant avoir des conclusions sceptiques, arguments prenant



pour cible les croyances à l'égard de la nécessité causale, de la réalité des substances, de l'existence des objets extérieurs, de la raison, de l'identité personnelle, de la liberté, de la religion ou de la réalité des distinctions morales; et Hume s'est vu en conséquence « accusé » par ses contemporains de promouvoir un scepticisme radical autant moral, métaphysique et épistémique. Cette réputation de sceptique aux visées destructrices et négatives est demeurée celle de Hume jusqu'au début du vingtième siècle, avant d'être contestée par une interprétation *naturaliste* de la philosophie de Hume avancée par Norman Kemp Smith. Kemp Smith (voir sous Smith 1905a, 1905b) avance alors en effet que les visées philosophiques de Hume ne sont pas sceptiques : en montrant que la raison ne peut pas rendre compte de nos croyances ou de nos distinctions morales, Hume cherche à proposer une théorie positive de la nature humaine où les croyances et les distinctions morales sont expliquées de manière naturaliste, soit en référence à des déterminations naturelles de l'esprit humain relevant de la sensibilité. Mais pour beaucoup de philosophes qui suivirent, une telle version non sceptique de Hume est demeurée difficile à défendre. Il semble pourtant que le projet naturaliste de la philosophie de Hume soit effectivement tout aussi incontournable que sa dimension sceptique : bien que certains arguments de Hume paraissent vraisemblablement conduire à des conclusions sceptiques radicales, il n'en demeure pas moins que le projet philosophique du *Traité de la nature humaine* est explicitement annoncé par Hume comme un projet positif, soit celui de construire une science de la nature humaine, moulée sur le modèle de la méthode expérimentale employée dans les sciences naturelles.

Or, au moins un aspect du scepticisme de Hume, soit son *scepticisme épistémique*, paraît incompatible avec un projet naturaliste comme celui qu'il propose. Le scepticisme épistémique qui paraît émaner de certains arguments du premier livre du *Traité*, « De l'entendement », est un scepticisme radical s'attaquant à l'ensemble de nos croyances; les arguments sceptiques de Hume semblent en effet parvenir à montrer qu'aucune croyance ou affirmation ne peut être justifiée ou rationnellement

fondée. Or, le projet naturaliste de Hume dans le *Traité* est celui de construire une théorie de la nature humaine, et pour défendre une telle théorie, il semble que Hume doive supposer qu'au moins certaines affirmations ou croyances sont plus justifiées que d'autres, en l'occurrence celles que fait la théorie. La défense d'une théorie semble présupposer d'adhérer à un certain critère que l'on considère comme nous autorisant à dire de certaines croyances qu'elles sont plus justifiées que d'autres, c'est-à-dire plus susceptibles d'être vraies que les croyances contraires – ce à quoi s'oppose le scepticisme radical, qui considère qu'aucun critère ne peut nous donner une autorisation de la sorte. En particulier, Hume semble accepter un argument sceptique portant sur l'inférence inductive, alors qu'il base toute la défense des principes théoriques qu'il propose sur des inductions. Il est difficile de ne pas voir de contradiction dans le fait que Hume à la fois soutienne des arguments qui mettent en cause les fondements de l'inférence inductive et à la fois s'appuie sur l'induction comme autorité épistémique pour fonder sa science de la nature humaine. Comment Hume peut-il à la fois défendre un scepticisme épistémique radical et défendre une théorie de la nature humaine? En fait, le conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens est le problème d'interprétation le plus fondamental et le plus discuté chez les interprètes de la philosophie de Hume. Si depuis Kemp Smith les commentateurs de Hume qui ne se sont pas prononcés sur ce problème sont assez rares, c'est que le conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens est incontournable : à moins de résoudre ce problème, il est difficile de faire sens de l'entreprise humienne, de voir comment cette entreprise peut ne pas être incohérente.

Le problème qui nous occupera ici est donc celui de la conciliation du naturalisme et du scepticisme humien : comment Hume peut-il concilier de manière cohérente son scepticisme et son entreprise de philosophie naturaliste? Le but que nous nous proposons est celui d'établir comment Hume croit parvenir à résoudre le problème que son scepticisme pose à son entreprise philosophique positive, et de déterminer s'il y réussit. Le conflit entre le scepticisme et le naturalisme de Hume qui surgit dans le premier livre du *Traité* trouve évidemment écho dans l'*Enquête sur l'entendement*

*humain*, qui en reprend essentiellement les mêmes discussions et les mêmes thèses. Toutefois, l'*Enquête* diverge du *Traité* sur certains points où Hume semble avoir révisé certaines de ses idées, et le croisement entre les deux ouvrages ne peut pas se faire sans précautions. C'est donc le problème tel qu'il est généré par le premier livre du *Traité de la nature humaine* qui nous intéressera, et c'est le *Traité* qui constituera notre objet de recherche principal. Nous nous référerons à l'*Enquête sur l'entendement humain* de manière secondaire seulement, pour compléter l'étude de certaines idées qui y sont reprises par Hume.

Le CHAPITRE I sera consacré à l'analyse du conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens et présentera les conditions sous lesquelles ce conflit est généré. Le conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens repose sur une incompatibilité apparente entre, d'une part, l'adhésion à des croyances ou opinions et, d'autre part, la promotion d'arguments sceptiques d'un certain type. Cette incompatibilité entre le scepticisme et la croyance est illustrée de manière tout à fait éclairante par la controverse notoire à propos de la viabilité du scepticisme des pyrrhoniens de l'Antiquité, dont elle est à l'origine. Nous présenterons donc d'abord une discussion du scepticisme pyrrhonien et de la manière dont les arguments du type de ceux qu'il met de l'avant entrent en conflit avec la possibilité d'adhérer à des croyances; nous soulignerons alors les principaux problèmes associés à un tel scepticisme radical. Nous montrerons ensuite en quoi Hume paraît hériter la difficulté posée par les arguments sceptiques pyrrhoniens quant à la possibilité d'adhérer à des thèses ou croyances. Enfin, nous présenterons un survol des tentatives avancées dans la littérature pour résoudre la difficulté posée par le conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens.

Les solutions interprétatives trouvées par les commentateurs pour résoudre le conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens ont en général pour effet soit d'atténuer les prétentions du naturalisme de Hume, soit de diminuer l'importance de son scepticisme, certains commentateurs allant même jusqu'à affirmer que les

arguments apparemment sceptiques de Hume ne sont pas du tout sceptiques. Une première étape dans le traitement du problème qui nous occupe consistera donc à examiner l'origine du problème, c'est-à-dire les arguments potentiellement sceptiques de Hume, afin d'évaluer si ce sont bel et bien des arguments sceptiques, et s'ils sont du type qui est problématique pour son naturalisme. C'est ce à quoi le CHAPITRE II sera consacré. Le *Traité* de Hume présente plusieurs arguments de type sceptique; nous nous intéresserons seulement à deux de ces arguments, parce qu'ils nous semblent être ceux qui, s'ils sont véritablement sceptiques, sont susceptibles de poser un réel problème à la possibilité, pour Hume, de défendre une théorie de la nature humaine : ce sont des arguments de portée générale qui s'en prennent directement aux mécanismes inférentiels par lesquels nous formons l'ensemble de nos croyances. Ces arguments, que nous nommerons « l'argument sur les croyances causales » (T 1.3.6, p. 149-157) et « l'argument sur la faillibilité » (T 1.4.1, p. 261-269), semblent donc mettre à mal la plus grande partie, voire la totalité de nos croyances, en s'attaquant aux mécanismes inférentiels à la base de nos raisonnements. Notre analyse conclura que ces arguments ont véritablement des conclusions sceptiques de type pyrrhonien, et qu'ils sont du type qui est problématique pour l'entreprise naturaliste de Hume.

Le CHAPITRE III tentera donc de voir comment Hume pense pouvoir concilier de manière cohérente son entreprise d'une science de la nature humaine et les conclusions de ses arguments sceptiques. Nous serons alors principalement concernés par la conclusion du premier livre du *Traité* (T 1.4.7, p. 356-367) et par la section XII de *l'Enquête sur l'entendement humain*, intitulée « La philosophie académique ou sceptique ». Nous examinerons deux réponses que Hume semble, de prime abord, faire au scepticisme, réponses qui lui sont attribuées dans la littérature : une réponse basée sur les conséquences désastreuses du scepticisme pour la vie humaine, que l'on opposait déjà aux pyrrhoniens dans l'Antiquité, et une réponse « naturaliste » basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme. Nous concluons que ces réponses ne sont pas des interprétations

satisfaisantes de la position de Hume; nous aborderons donc ensuite la question de savoir comment Hume arrive, en l'absence de ces réponses qui lui sont traditionnellement attribuées, à motiver son entreprise théorique en se dotant d'un critère pour fonder des distinctions normatives entre les croyances.

## CHAPITRE I

### LE CONFLIT ENTRE LE NATURALISME ET LE SCEPTICISME HUMIENS DANS LE LIVRE 1 DU *TRAITÉ*

#### 1.1 Le scepticisme et la croyance chez les sceptiques pyrrhoniens

Le problème auquel nous nous intéresserons, le conflit entre le naturalisme et le scepticisme humiens, repose sur une incompatibilité apparente entre, d'une part, l'adhésion à des croyances ou opinions et, d'autre part, la promotion d'arguments sceptiques d'un certain type. Les arguments sceptiques en question sont des arguments que nous pourrions qualifier de « pyrrhoniens », parce qu'ils rejoignent la structure des arguments défendus par les sceptiques pyrrhoniens de l'Antiquité (environ à partir de la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.C.). Les sceptiques pyrrhoniens se définissaient par opposition à leurs adversaires, les « dogmatiques »; ils s'attaquaient aux thèses professées par ces derniers en montrant qu'on ne pouvait pas se prononcer sur le fait de savoir si elles étaient vraies ou fausses. Les pyrrhoniens affirmaient qu'eux-mêmes, contrairement aux dogmatiques, ne « dogmatisaient » pas, c'est-à-dire qu'ils ne soutenaient aucune opinion (*doxa*), mais ne faisaient que décrire leurs impressions, ou affects, « en n'assurant rien sur les objets extérieurs » (EP I.7.15, p. 63). La recherche de la suspension de leur jugement sur les questions examinées par les dogmatiques était motivée par l'espoir d'obtenir « la tranquillité (*ataraxia*) en matière d'opinions et la modération des affects » (EP I.12.25, p. 69).

### 1.1.1 Les arguments sceptiques

Dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles ap. J.C.), un des représentants les plus célèbres du scepticisme pyrrhonien, décrit ce dernier comme une tradition philosophique qui se caractérise par l'utilisation d'arguments répondant à certains types spécifiques qu'il appelle « modes ». Ces arguments, lorsqu'ils sont appliqués à l'examen d'une thèse ou opinion, ont pour résultat de mener le sceptique à suspendre son assentiment à propos de cette opinion : « La suspension de l'assentiment (*epochè*) est l'arrêt de la pensée du fait duquel nous ne rejetons ni ne posons une chose. » (EP I.4.10, p. 59) Les arguments sceptiques mènent le pyrrhonien à suspendre son assentiment parce qu'ils lui font considérer autant de raisons en faveur de l'opinion examinée qu'en faveur d'une opinion incompatible avec elle (EP I.4.9-10, p. 57-58). En effet, le « principe par excellence de la construction sceptique c'est qu'à tout argument s'oppose un argument égal » (EP I.6.12, p. 61). Par exemple, plusieurs arguments sceptiques s'attaquent aux sens et cherchent à montrer leur incapacité à servir de base à une conception de ce que sont les choses indépendamment de nous. Un des arguments à cet effet s'appuie sur la différence dans la constitution des organes des sens des animaux, en conséquence de laquelle il y a tout lieu de croire que « les mêmes impressions ne leur viennent pas des mêmes choses » (EP I.14.40, p. 77).

Mais si les choses apparaissent différentes selon la diversité des animaux, nous serons capables de dire ce qu'est l'objet en tant qu'il est observé par nous, mais quant à ce qu'il est par nature, nous suspendrons notre assentiment. Car nous ne serons pas capables de décider par nous-mêmes entre nos impressions et celles des autres animaux, étant nous-mêmes une part du désaccord, nous avons besoin de quelqu'un qui pourrait décider en dernière instance plutôt que nous ne sommes capables de décider nous-mêmes. (EP I.14.59, p. 87)

D'autres modes sont de portée plus générale, comme le mode de la régression à l'infini, où « nous disons que ce qui est fourni en vue d'emporter la conviction sur la chose proposée à l'examen a besoin d'une autre garantie, et celle-ci d'une autre, et cela à l'infini » (EP I.15.166, p. 141). Le mode du diallèle, quant à lui, « arrive quand

ce qui sert à assurer la chose sur laquelle porte la recherche a besoin de cette chose pour emporter la conviction » (EP I.15.169, p. 142). Par suite, le mode dit « du désaccord » paraît pouvoir s'appliquer dans presque tous les cas où une opinion est examinée :

Ce qui est proposé est soit sensible, soit intelligible, et quoi qu'il soit il est objet de désaccord. Car les uns disent que seuls les objets sensibles sont vrais, d'autres que c'est seulement les objets intelligibles, d'autres que certains objets sensibles et certains objets intelligibles le sont. Diront-ils donc qu'on peut trancher le désaccord ou non? Si on ne peut pas le trancher, nous obtenons qu'il faut suspendre notre assentiment [...]. Si on peut le trancher, nous chercherons à savoir à partir de quoi la décision se fera. Par exemple, le sensible [...] sera-t-il décidable par un sensible ou par un intelligible? (EP I.15.170-171, p. 142)

S'il doit être décidable par un sensible, ce sensible doit lui-même s'appuyer sur autre chose pour emporter la conviction, puisque c'est sur le sensible que nous voulons trancher; soit le sensible s'appuiera sur un autre sensible et ainsi à l'infini, soit il s'appuiera sur un intelligible. Or, si la décision doit s'appuyer sur un intelligible, puisque l'intelligible est partie du désaccord initial, il doit lui-même faire l'objet d'une décision. Cette décision devra être tranchée soit par un sensible, soit par un intelligible, et dans les deux cas nous sommes conduits soit à une régression à l'infini, soit au diallèle, et dans tous les cas le sceptique est conduit à suspendre son assentiment. De manière générale, l'argument du désaccord (voir EP II.4.19-20, p. 209-211), comme les autres arguments sceptiques, s'attaquent à la possibilité d'invoquer quelque critère (*kritérion*) que ce soit pour défendre une opinion.

[D]'une manière générale est critère toute mesure de saisie [...]; d'une manière spéciale c'est toute mesure technique de saisie [...]; d'une manière très spéciale c'est toute mesure technique de la saisie d'une chose obscure, sens selon lequel ne sont pas appelés critères les critères que nous utilisons dans la vie, mais seulement les critères logiques, c'est-à-dire ceux que les dogmatiques fournissent pour discerner la vérité. Nous disons donc que nous examinons avant tout le critère logique. (EP II.3.15-16, p. 207-208)



Ayant montré « l'insaisissabilité » (EP II.4.21, p. 211) du critère invoqué grâce à ses arguments, le sceptique peut, chaque fois qu'une opinion est avancée, rejeter la possibilité de défendre celle-ci et suspendre son assentiment sur elle<sup>1</sup>. En s'attaquant au critère utilisé pour supporter l'opinion examinée, les arguments pyrrhoniens s'en prennent à l'autorité épistémique supposée conférer une justification à cette opinion : ces arguments parviennent à montrer, pour une certaine opinion ou croyance  $p$ , qu'il n'est pas possible de l'adopter, puisqu'il y a autant de bonnes raisons de croire que  $non-p$ ; et ils y parviennent en montrant, pour un candidat au titre d'autorité épistémique censé rendre  $p$  justifiée ou raisonnable, que celui-ci ne permet pas, en fait, de rendre  $p$  plus justifiée ou plus raisonnable que  $non-p$ . Et cette attaque contre le critère a pour conséquence que le sceptique pyrrhonien suspend totalement son assentiment sur la question : les arguments pyrrhoniens ne montrent pas seulement qu'une certaine opinion n'est pas prouvée indubitablement, ils montrent que celui qui la soutient ne peut même pas l'affirmer comme étant un tant soit peu plus probable qu'une autre qui entre en contradiction avec elle. À ce titre, Sextus oppose le pyrrhonisme à la philosophie sceptique de la nouvelle Académie de Carnéade et Arcétilas, avec laquelle certains pourraient le confondre :

Nous nous disons que les impressions sont égales du point de vue de la conviction ou de l'absence de conviction, pour autant que cela découle du raisonnement, alors qu'eux disent que les unes sont plausibles et les autres non plausibles. Et parmi les plausibles ils disent qu'il y a des différences [...]. (EP I.33.227, p. 187)

Les arguments des pyrrhoniens ont pour effet attendu de montrer qu'une opinion incompatible avec celle qui est examinée est aussi convaincante que celle-ci, « de sorte qu'aucun des raisonnements en conflit n'ait préséance sur un autre parce qu'il serait plus convaincant » (EP I.4.10, p. 59). À cet égard, ils conduisent donc à un scepticisme radical qui se manifeste dans une suspension de l'assentiment et non à

---

<sup>1</sup> Sextus affirme en effet des modes qu'il propose que « tout objet de recherche peut être ramené à ces modes », de telle sorte que l'argumentation sceptique n'épargne aucune opinion (EP I.15.169, p. 143).

un scepticisme modéré que traduirait une simple circonspection ou prudence dans l'affirmation d'une opinion. Et cette suspension de l'assentiment à laquelle est conduit le pyrrhonien n'est pas volontaire de sa part, c'est un affect (*pathos*) qui surgit « du fait de la force égale des choses opposées » (EP I.19.190, p. 157). Du fait de cette force égale (*isostheneia*), le pyrrhonien affirme qu'il est « contraint » de suspendre son assentiment (EP I.14.78, p. 97) : « La non-assertion est un affect qui nous empêche de dire que nous posons ou rejetons quelque chose. » (EP I.20.193, p. 161).

Quand le sceptique dit « je ne détermine rien », il veut dire ceci : « Je suis actuellement affecté de manière telle que je ne pose ni ne rejette dogmatiquement aucune des choses qui ont été mises dans le champ de cette recherche. » En disant cela, il veut parler de ce qui lui apparaît concernant les sujets proposés, affirmant cela de manière descriptive et non avec une assurance dogmatique, mais rapportant ce qu'il ressent. (EP I.23.197, p. 164-165)

Pour le pyrrhonien, la suspension de l'assentiment au sujet de *p* est donc un effet psychologique de son attaque contre l'autorité épistémique supposée conférer une justification à *p*. La suspension de l'assentiment au cœur de la position pyrrhonienne comporte donc deux aspects fondamentaux : d'une part, elle est le résultat d'une argumentation qui soulève un *problème normatif* quant à la possibilité de défendre une opinion par un critère de vérité; d'autre part, elle résulte causalement, comme *effet psychologique*, de cette argumentation. Il convient donc de distinguer deux questions qui sont liées au pyrrhonisme mais qui sont conceptuellement indépendantes l'une de l'autre : (1) la question normative entourant la possibilité de défendre une opinion par un critère de vérité, problème concernant la justification des croyances; (2) la question psychologique entourant le mécanisme par lequel l'assentiment à une opinion est généré ou non, problème concernant la psychologie des croyances. C'est la première de ces questions qui est au cœur du problème qui nous occupera pour la suite.

### 1.1.2 L'assentiment du sceptique

L'objection principalement faite au scepticisme pyrrhonien depuis l'Antiquité s'appuie sur les conséquences pratiques de cette position philosophique : si le pyrrhonien suspend son assentiment à propos de tout, alors il devrait être complètement paralysé et incapable d'agir (Burnyeat, 1997, p. 26-27). Vivre sans soutenir d'opinion (*adoxáastos*) devrait conduire à une totale léthargie et à l'incapacité de se diriger dans la vie courante. Or, le pyrrhonien rejette cette objection : il dit pouvoir agir dans la vie courante malgré le fait qu'il n'a aucune opinion, parce qu'il ne rejette pas les « choses apparentes » (*phainómena*) et que suivre les apparences est suffisant pour guider l'action. Sextus fait à cet effet une distinction entre le critère de vérité, qui est la cible des attaques du sceptique, et le critère de l'action, qui demeure selon lui intouché par ces attaques :

On parle du critère en deux sens : celui que nous prenons pour nous convaincre de l'existence ou de la non-existence de quelque chose – de celui-là nous parlerons dans la réfutation que nous lui consacrerons –; et de celui qui concerne l'action : en nous y attachant, dans le cours de notre vie, nous ferons telles choses, et ne ferons pas telles autres, et c'est celui-là dont nous parlons à présent. Ainsi disons-nous que le critère de la voie sceptique est la chose apparente, appelant ainsi virtuellement son impression; se trouvant, en effet, dans une affection et un affect involontaire, elle n'est pas objet de recherche. C'est pourquoi à propos du fait que la réalité apparaît telle ou telle, sans doute personne ne soulève de dispute, mais c'est le point de savoir si elle est bien telle qu'elle apparaît qui fait l'objet d'une recherche. (EP, I.11.21-22, p. 67)

Le sceptique ne donne son assentiment à aucune opinion, c'est-à-dire qu'il n'affirme rien sur la façon dont les choses sont en réalité, mais il donne son assentiment au fait que les choses lui apparaissent telles ou telles, puisqu'il ne fait en cela que décrire la manière dont il est affecté : les choses apparentes sont « ce qui nous conduit à l'assentiment sans que nous le voulions conformément à une impression passive » (EP I.10.19, p. 65). Il faut donc distinguer les apparences des choses de ce que les choses sont en réalité, réalité des choses qui intéresse le dogmatique, et que Sextus appelle aussi les « choses obscures » (*adéla*) objet des sciences :

Nous disons que le sceptique ne dogmatise pas, non pas au sens de « dogme » selon lequel, plus communément, certains disent qu'un dogme est le fait d'accepter une chose déterminée (car le sceptique donne son assentiment aux affects qui s'imposent à lui à travers une impression; par exemple il ne dira pas, alors qu'il a chaud ou qu'il a froid, « il me semble que je n'ai pas chaud ou que je n'ai pas froid »), mais au sens où certains disent qu'un dogme est l'assentiment à une chose déterminée parmi les choses obscures qui sont objet de recherche pour les sciences. Le pyrrhonien, en effet, ne donne son assentiment à aucune des choses obscures. (EP I.7.13, p. 61)

Le sceptique refuse donc seulement son assentiment aux choses obscures, c'est-à-dire aux opinions portant sur les objets de la recherche philosophique, mais non aux apparences, qui s'imposent à lui et qui ne sont pas objet de la recherche philosophique.

Donc en nous attachant aux choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions, puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs. Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts; par la conduite de la nature, nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée; par la nécessité des affects la faim nous mène à la nourriture et la soif à la boisson; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons. Mais nous disons tout cela sans soutenir d'opinions. (EP I.11.23-24, p. 69)

« Suivre les apparences » permet donc au pyrrhonien non seulement de se diriger dans les actions rudimentaires de la vie, mais aussi d'entreprendre l'apprentissage et l'exercice de divers arts, comme la médecine, par exemple<sup>2</sup>. Par ailleurs, ce qui lui est certainement nécessaire à cet effet, Sextus reconnaît au sceptique l'usage de certains « signes » l'autorisant à faire des inférences à propos de choses qui ne sont pas immédiatement présentes à son observation. Les dogmatiques distinguent entre les choses « obvies », les choses « obscures une fois pour toutes », les choses « obscures occasionnellement » et les choses « obscures par nature ». Les

---

<sup>2</sup> Sextus Empiricus était lui-même médecin. Sur ce sujet, voir EP I.34, p. 191-195, ainsi que Frede (1987) et Allen (2001).

premières n'ont pas besoin de signe, car elles sont évidentes, alors que les secondes ne peuvent pas en avoir, parce qu'elles sont insaisissables par nature. Une chose obscure occasionnellement est saisie au moyen d'un signe « commémoratif ». Ce signe est celui

[...] qui, ayant été observé avec évidence avec ce qu'il signifie en même temps qu'il nous tombe sous le sens, alors que le signalé est obscur, nous amène au souvenir de ce qui a été observé en même temps que lui et qui ne nous tombe pas pour l'instant avec évidence sous le sens, comme pour la fumée et le feu. (EP II.10.100, p. 267)

Une chose obscure par nature est pour sa part saisie au moyen d'un signe « indicatif ». Un tel signe est celui « qui n'a pas été observé avec évidence en même temps que son signalé, mais signifie ce dont il est le signe à partir de sa nature et de sa constitution propres, comme les mouvements du corps sont signes de l'âme » (EP II.10.101, p. 257). Ayant expliqué cette distinction des dogmatiques, Sextus précise que le sceptique s'oppose au signe indicatif, « parce qu'il nous semble avoir été forgé par les dogmatiques » (EP II.10.102, p. 257). En revanche, le sceptique accepte l'usage du signe commémoratif :

Car le signe commémoratif est rendu fiable par la vie quotidienne, puisque celui qui voit de la fumée y voit le signe du feu, et celui qui considère une cicatrice dit qu'il y a eu une blessure. Par conséquent, non seulement nous n'entrons pas en conflit avec la vie quotidienne, mais nous sommes de son côté, donnant notre assentiment sans soutenir d'opinion à ce à quoi elle se fie, et en nous opposant aux fictions propres aux dogmatiques. (EP II.10.102, p. 257-258)

On peut donc dire que le sceptique accepte ce qui s'impose à lui dans la vie quotidienne et qui lui sert de guide pour l'action, mais qu'il suspend son assentiment en ce qui concerne les choses qui sont l'objet de la recherche philosophique.

Or, cette réponse de Sextus à « l'objection de la léthargie » semble poser problème. C'est que pour pouvoir répondre à l'objection de la léthargie, deux conditions doivent être remplies par la réponse du sceptique : 1) suivre les « apparences » doit être suffisant au sceptique pour diriger ses actions dans la vie quotidienne; 2) suivre les

« apparences » doit être compatible avec les arguments sceptiques, c'est-à-dire que ces derniers ne doivent avoir de conséquence *que* pour les opinions proprement dites, c'est-à-dire pour les croyances à propos des objets de la recherche philosophique qui sont défendues par les dogmatiques, et être inoffensifs pour ce que le sceptique nomme « les apparences ». Le problème est qu'il est difficile d'arriver à une définition de ce que sont les « apparences » qui permette à la fois de satisfaire à ces deux conditions. Il semble que pour qu'une « apparence » nous rende capables de nous diriger dans la vie quotidienne, elle doive en quelque sorte équivaloir à l'assentiment donné à une croyance sur les objets de la vie quotidienne; or, les arguments sceptiques sont si dévastateurs pour les fondements de nos croyances qu'il semble que même les croyances qui ne portent pas sur des « objets obscurs des sciences » sont affectées par ces arguments. Et si l'on s'en tient au domaine des apparences qui ne paraissent pas affectées par les arguments sceptiques, il semble qu'il n'en reste que des apparences qui sont insuffisantes pour nous permettre d'agir. Par exemple, pour traverser un pont, il n'est pas suffisant que je constate que le pont me paraît solide; il faut aussi que je croie que cette apparence est fiable, de sorte que je croie que le pont est tel qu'il m'apparaît : je dois croire que le pont est effectivement solide, sinon je ne le traverserai pas. La question de savoir s'il est possible pour le sceptique d'échapper à l'objection de la léthargie – de se diriger dans la vie courante tout en étant à l'abri de ses propres arguments sceptiques – est un problème fondamental de l'interprétation de la tradition pyrrhonienne<sup>3</sup>.

Ce problème est le résultat de l'incompatibilité apparente entre les arguments sceptiques de type pyrrhonien et la croyance : une fois formulés, de tels arguments semblent ne laisser aucune place ni aux croyances proposées par la recherche philosophique, ni même aux croyances les plus rudimentaires auxquelles notre vie quotidienne fait appel. Pour Sextus Empiricus, il est clair que les arguments sceptiques avaient une portée limitée aux thèses des dogmatiques et que le

---

<sup>3</sup> Pour une discussion de ce problème, voir Frede et Burnyeat (1997).

sceptique était autorisé à une large part de ce que nous nommerions des « croyances ». Mais pour les critiques des sceptiques de l'Antiquité, comme pour la majorité des philosophes qui suivirent – incluant David Hume –, les arguments des pyrrhoniens étaient si radicaux qu'ils n'admettaient aucune croyance (voir Frede, 1997a, p. 1-2).

## 1.2 Les deux orientations opposées de la philosophie de Hume

### 1.2.1 Hume le sceptique

Le problème auquel fait face le pyrrhonien intéresse l'étude de la philosophie de David Hume, parce que ce dernier semble également être commis à des arguments sceptiques d'un genre tout aussi radical. En particulier, deux arguments humiens semblent mettre à mal la plus grande partie, voire la totalité de nos croyances, parce qu'ils s'attaquent aux mécanismes inférentiels à la base de tous nos raisonnements. Et en posant un problème sceptique à nos procédés inférentiels, ces arguments semblent avoir pour effet de miner la crédibilité des croyances qui sont établies par leur moyen.

Ces arguments sont discutés par Hume dans le premier livre du *Traité*, « De l'entendement », alors qu'il s'intéresse aux mécanismes régissant la formation de nos croyances. Le premier de ces arguments, que nous nommerons « l'argument sur les croyances causales », est présenté par Hume, pour l'essentiel, dans la section 1.3.6 du *Traité* « De l'inférence de l'impression à l'idée » (p. 149-157); le second argument, que nous nommerons « l'argument sur la faillibilité », fait l'objet de la section 1.4.1 du *Traité* intitulée « Du scepticisme à l'égard de la raison » (p. 261-269). L'argument sur les croyances causales paraît poser un problème sceptique à nos croyances empiriques en montrant que les inférences au moyen desquelles elles sont générées ne sont pas « fondées par la raison » : l'inférence inductive ou causale, qui s'appuie sur l'expérience passée, n'est pas fondée par la raison, puisque rien ne permet de garantir que le futur sera conforme au passé. C'est un



mécanisme de l'imagination, et non la raison, qui explique que nous acquérions naturellement de telles croyances. Cet argument, désigné par plusieurs comme une première formulation du problème de l'induction<sup>4</sup> (voir section 1.3 ci-après), semble donc mettre à mal le fondement normatif des inférences causales ou inductives et, conséquemment, la justification des croyances empiriques ou causales, puisque c'est sur ces inférences que ces croyances se fondent. L'argument sur la faillibilité, pour sa part, semble s'en prendre tant aux croyances démonstratives qu'aux croyances empiriques en montrant que les mécanismes par lesquels ces croyances sont générées ne respectent pas les « règles de la raison ». Cet argument, présenté par Hume comme un argument « sceptique », soutient que si nous suivions correctement les règles de la raison, aucune croyance ne pourrait être formée par l'entendement, puisque l'expérience de la faillibilité de notre jugement devrait nous entraîner dans une révision répétée de nos jugements jusqu'à l'élimination complète de l'évidence en faveur de tout jugement. Si cette révision n'a pas lieu, c'est que nos croyances reposent fondamentalement sur l'aspect sensible et non rationnel de notre nature, qui nous détermine inévitablement à acquérir des croyances. Cet argument sceptique paraît donc attaquer la justification des croyances empiriques et démonstratives, en montrant que leur fondement normatif – des inférences causales et démonstratives – ne peuvent être défendues par la raison.

Ces deux arguments à eux seuls semblent donc commettre Hume à un scepticisme radical, de type pyrrhonien, parce qu'ils s'attaquent au « critère » ou à l'autorité épistémique censés rendre nos croyances empiriques et démonstratives justifiées, à savoir, nos procédés inférentiels, en particulier ceux s'appuyant sur l'expérience.

### 1.2.2 Hume le naturaliste

Mais le problème auquel fait face le pyrrhonien intéresse l'étude de la philosophie de Hume non seulement parce que celui-ci semble formuler des arguments de type

---

<sup>4</sup> Pour une discussion de cette question, voir Milton (1987).



pyrrhonien, mais d'autant plus qu'il formule ces arguments au sein même d'une entreprise philosophique proposant une *théorie* de la nature humaine.

En effet, le projet philosophique du *Traité de la nature humaine* de Hume est avant tout celui d'élaborer une *science* de la nature humaine visant à décrire et à expliquer les phénomènes cognitifs (livre 1 du *Traité*), passionnels (livre 2) et moraux (livre 3) au cœur de la nature humaine. Le sous-titre du *Traité* indique que ce projet est inspiré du succès de la méthode expérimentale dans les sciences naturelles : il présente en effet le *Traité* comme « une tentative d'introduire la méthode du raisonnement expérimental dans l'étude du sujet moral<sup>5</sup> ». L'introduction au *Traité*, de même que la méthode qui s'y révèle au fil du texte, ne laissent aucun doute quant à l'engagement de Hume envers cette méthode expérimentale, basée sur les généralisations inductives, la seule censée pouvoir fournir à la science de la nature humaine des fondements solides (T Intr.7, p. 34). Cette entreprise doit consister à mettre au jour les principes régissant la nature humaine grâce à l'expérimentation et à l'observation; les principes formulés doivent expliquer les effets par leurs causes, et doivent répondre aux valeurs épistémiques de simplicité et de généralité (T Intr.8, p. 35). L'expérience se présente donc comme l'autorité pouvant et devant seule servir, ultimement, de fondement aux lois formulées (T Intr.10, p. 36).

Hume met cette « méthode expérimentale » en application, par exemple, pour établir ce que la littérature sur Hume a baptisé le « principe de la copie », qui constitue pour lui le « premier principe » de sa science de la nature humaine (T 1.1.1.12, p. 47). Hume ouvre d'abord le premier livre en posant la distinction, parmi les perceptions de l'esprit, entre ce qu'il nomme les « impressions » et les « idées », d'après la supériorité de force et de vivacité avec laquelle certaines de ces perceptions, les impressions, frappent l'esprit, cette distinction correspondant approximativement à celle entre sentir et penser (T 1.1.1.1, p. 41). Hume distingue encore les perceptions entre celles qui sont simples et celles qui sont complexes. « Les perceptions

---

<sup>5</sup> « A Treatise of Human Nature : Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subject »

simples, impressions et idées, sont telles qu'on ne peut y faire ni distinction ni partage. Les perceptions complexes sont le contraire de celles-là et l'on peut y distinguer des parties. » (T 1.1.1.2, p. 42) Une fois ces distinctions posées, Hume s'intéresse à l'étude du rapport entre les idées et les impressions, en se basant sur l'examen de cas « observés » de perceptions. Il remarque d'abord la ressemblance frappante qui existe, de manière générale, entre les impressions et les idées en dehors de ce qui concerne leur force et leur vivacité. « Les unes semblent être, en quelque sorte, le reflet des autres, si bien que toutes les perceptions de l'esprit sont doubles et se présentent à la fois comme impressions et comme idées. » (T 1.1.1.3, p. 42) En parcourant plusieurs exemples de perceptions, il note que cette relation se vérifie; cependant, il se ravise rapidement en remarquant qu'il possède certaines idées complexes dont il ne possède pas d'impressions complexes correspondantes, et vice versa. Par exemple, on peut, grâce à l'imagination, avoir l'idée d'une ville que l'on n'a jamais vue. Hume se tourne donc vers l'examen des perceptions *simples* et affirme que dans ce cas, la règle de correspondance s'applique à tous les exemples de perceptions, à savoir, toute impression simple a une idée simple qui lui ressemble, et vice versa. Or, « [u]ne conjonction si constante dans un nombre aussi infini de cas ne peut rien devoir à la chance, mais prouve clairement que les impressions dépendent des idées, ou les idées des impressions » (T 1.1.1.8, p. 45). Pour clarifier cette relation de dépendance, Hume s'intéresse alors à l'ordre dans lequel se présentent les impressions et idées simples correspondantes. Et il conclut : « l'expérience me montre que les impressions simples précèdent toujours les idées correspondantes mais n'apparaissent jamais dans l'ordre inverse » (T 1.1.1.8, p. 45); les impressions simples sont donc les *causes* des idées simples. Hume établit alors le premier principe causal de sa science, fondé sur l'expérience : « *à leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement.* » (T 1.1.1.7, p. 44)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La discussion du principe de la copie par Hume est plus élaborée que ce que nous rapportons ici : entre autres, Hume inclut dans l'expérience pertinente pour étayer son principe l'absence de certaines idées chez les individus privés d'un sens; il considère aussi assez longuement les contre-exemples

C'est de cette manière que Hume conduit l'élaboration de l'ensemble de ses principes théoriques descriptifs et explicatifs des phénomènes de la nature humaine. L'analyse qu'il fait de ces phénomènes est essentiellement naturaliste dans un sens large du terme : elle vise à expliquer nos croyances, nos passions et nos distinctions morales comme des phénomènes naturels, c'est-à-dire en référence aux liens causaux unissant les objets de l'esprit humain, soit les perceptions. Selon toute apparence, les visées de l'entreprise philosophique de Hume ne sont donc pas sceptiques, du moins pas pyrrhoniennes.

### 1.2.3 Le conflit entre le scepticisme et le naturalisme de Hume

Le problème du pyrrhonisme surgit du fait que le scepticisme radical des pyrrhoniens, parce qu'il s'en prend au critère de vérité, paraît incompatible avec la croyance. Or, parce que Hume paraît non seulement adhérer à des arguments sceptiques de ce type, mais que, de surcroît, il défend une *théorie* de la nature humaine, ce problème se pose à son projet philosophique d'une manière d'autant plus forte : pour défendre une théorie de la nature humaine, Hume doit manifestement prendre parti pour un critère et ce critère semble être le raisonnement à partir de l'expérience; pourtant, il semble que ses arguments sceptiques s'en prennent directement à ce critère en montrant qu'il ne peut pas être défendu par la raison.

L'œuvre de Hume semble donc se trouver traversée de part en part par des arguments « hara-kiri » ou auto-réfutants, des arguments sceptiques ayant pour conséquence de nier les présupposés inhérents au projet naturaliste de Hume quant à la possibilité de défendre les principes issus de ce projet. Non seulement faudrait-il conclure de ces arguments à une condamnation du projet philosophique de Hume-le-naturaliste par Hume-le-sceptique, mais aussi, ni plus ni moins, à une

---

possibles de ce principe. Toutefois, notre objectif est seulement de fournir une illustration sommaire de la méthode philosophique de Hume, et non d'entrer dans une discussion détaillée du principe de la copie.

contradiction incontournable au sein même de la philosophie de Hume. Il semble en effet contradictoire que Hume à la fois soutienne des arguments qui mettent en cause le fondement normatif de certains procédés inférentiels (et avec lui la justification des croyances qui en sont issues) et à la fois utilise ces procédés comme autorité légitime de fondement épistémique pour une science de la nature humaine. Le scepticisme de Hume paraît donc résolument incompatible avec son entreprise naturaliste dans la mesure où celle-ci repose précisément sur l'hypothèse que des procédés inférentiels sont fondés, ce que contredit son scepticisme.

Il est vrai que tout scepticisme n'est pas incompatible avec la croyance : des sceptiques plus « modérés », comme les académiciens tels que les décrit Sextus, pourraient affirmer que l'on ne peut rien assurer ni rien connaître et cependant prendre parti pour des croyances parce que tout en n'étant pas certaines, elles sont tout de même probables ou raisonnables. D'ailleurs, dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume reconnaît être un sceptique modéré et il affirme même que ce scepticisme modéré est le résultat de la considération des arguments sceptiques tels que ceux qu'il discute dans le premier livre du *Traité* (voir E 12.24-34, p. 182-186). Or, comme nous l'avons expliqué plus haut (section 1.1.1, p. 10-11) le scepticisme radical de type pyrrhonien est incompatible avec ce scepticisme plus modéré, parce qu'il élimine même la possibilité de prendre parti pour une opinion bien qu'elle soit avancée avec prudence et réserve; et le scepticisme qui découle des arguments sceptiques de Hume paraît résolument être de type pyrrhonien. L'affirmation d'un scepticisme modéré ne se présente donc pas d'emblée comme une explication de la possibilité de concilier le scepticisme de Hume et son naturalisme, mais plutôt comme une énigme supplémentaire qui demande une explication.

La question qui se pose est donc celle de savoir comment Hume peut concilier de manière cohérente son scepticisme et son entreprise de philosophie naturaliste : dans quelle mesure le scepticisme auquel Hume est commis l'autorise-t-il à

endosser les croyances auxquelles le commet par ailleurs son entreprise naturaliste?

### 1.3 Le traitement du problème dans la littérature sur Hume

La question de la conciliation du scepticisme et du naturalisme de Hume, probablement la question la plus discutée dans la littérature sur ce philosophe (Garrett, 1997, p. 206), trouve différentes explications chez les interprètes. Ces explications divergent tant du point de vue de l'analyse des arguments sceptiques qu'elles présentent (leur objectif et leur caractère sceptique) que de la solution qu'ils attribuent à Hume pour résoudre la difficulté normative posée par ceux-ci, le cas échéant.

Sur la question de la conciliation du scepticisme de Hume avec son naturalisme, c'est surtout l'argument sur les croyances causales qui a retenu l'attention dans la littérature. L'argument sur la faillibilité est peu discuté à cet égard, même peu discuté en général. L'argument sur les croyances causales est quant à lui très discuté; il a non seulement retenu l'attention des spécialistes de Hume, mais aussi celle des épistémologues du milieu du vingtième siècle, qui voyaient en cet argument la première formulation du problème de l'induction. Pour ces derniers<sup>7</sup>, les conclusions de l'argument sur les croyances causales sont radicalement sceptiques : Hume montre que nos inférences inductives sont injustifiées et donc que nos croyances empiriques sont irrationnelles. Sa poursuite d'une science de la nature humaine, selon Karl Popper (1991), s'appuierait donc sur une « épistémologie irrationnelle » (Popper, 1986, p. 4-5). Selon Bertrand Russell (1979), elle rendrait Hume tout simplement inconsistant; cependant il était d'après lui « inévitable qu'une telle auto-réfutation de la rationalité soit suivie d'un grave accès de foi irrationnelle » (Russell, 1979, p. 673, trad. libre). En revanche, pour A. J. Ayer (1972), si Hume est un complet sceptique à propos de l'induction, il n'en est pas pour autant entraîné dans

---

<sup>7</sup> À l'exception de Nelson Goodman toutefois; voir Goodman (1979).

une contradiction, mais c'est parce qu'il ne considère pas lui-même ses propres affirmations comme justifiées : il ne fait qu'exprimer des croyances naturelles (Ayer, 1972, p. 5). Pour ces philosophes, qui voient des conclusions sceptiques de type pyrrhonien découler de l'argument sur les croyances causales, le scepticisme de Hume est réalisé au détriment de son entreprise naturaliste : puisque Hume est un sceptique radical, alors son entreprise naturaliste est au mieux simplement irrationnelle, et dans le pire des cas, elle est également inconsistante avec ses arguments sceptiques.

Cette position peu avantageuse pour Hume est contredite par certaines interprétations postérieures pour lesquelles même si Hume endosse effectivement des arguments sceptiques radicaux, son entreprise naturaliste est tout à fait légitime, parce que la théorie des croyances de Hume parvient à faire une réponse réussie au scepticisme. Ainsi, pour Barry Stroud (1977), le problème que devraient représenter les arguments sceptiques pour la poursuite d'une entreprise philosophique positive n'est pas pertinent. C'est que la théorie humienne de la formation des croyances essaie de montrer que même si nos croyances empiriques ne sont pas justifiées, elles sont générées par des mécanismes naturels de l'imagination qui les rendent psychologiquement inévitables face à l'expérience. Or, cette théorie de la formation des croyances est justement défendue par Hume au moyen de l'expérience. Ainsi, si la théorie humienne de la formation des croyances est vraie, le sceptique qui tente de condamner cette théorie comme injustifiée se trouve malgré tout « causé » à croire que cette théorie est vraie, devant les évidences empiriques en sa faveur : le sceptique décrie donc comme injustifiée une théorie qu'il croit être vraie, ce qui n'est rien d'autre que de la mauvaise foi (Stroud, 1977, p. 92). Aussi la thèse que souhaite avancer Hume est-elle précisément qu'en dépit du fait que le scepticisme est « vrai », il est intenable et ne peut empêcher la croyance (Stroud, 1977, p. 93). Cette position est rejointe, dans l'ensemble, par Peter F. Strawson (1985, p. 10) pour qui Hume dispose d'une réponse face au scepticisme, soit une réponse « naturaliste » qui consiste à lui opposer le fait que la croyance est inévitable.

Toutefois, la plupart des commentateurs des trois dernières décennies s'entendent dans l'ensemble sur le fait que c'est l'entreprise naturaliste de Hume qui doit être mise au premier plan de son projet philosophique. Ce faisant, il semble cependant qu'ils doivent insister sur la nature *mitigée* du scepticisme de Hume. Les conclusions des arguments sceptiques de celui-ci seraient donc mal interprétées par les commentateurs précédents. Pour Tom L. Beauchamp et Alex Rosenberg (1981) ainsi que pour Annette Baier (1991), en montrant que l'induction n'est pas fondée en raison, Hume ne critique pas le raisonnement inductif, mais bien une certaine conception de la raison : la raison « déductive » des rationalistes voulant qu'au moins certaines croyances inférées inductivement peuvent être établies démonstrativement, c'est-à-dire comme nécessairement vraies (Beauchamp et Rosenberg, 1981, p. 41; Rosenberg, 1993, p. 77; Baier, 1991, p. 61). Hume ne serait donc pas un « déductiviste » sceptique à propos de l'induction, mais au contraire, un « anti-déductiviste ». Don Garrett (1997) et David Owen (1999, 2009) vont plus loin et avancent la thèse étonnante que l'argument sur les croyances causales, tout comme celui sur la faillibilité, en dépit des apparences, sont absolument exempts de toute considération portant sur la justification des croyances (Garrett, 1997, p. 208; Owen, 1999, p. 177-178 et 2009, p. 1,15-16). Les arguments de Hume se situeraient dans le cadre d'une entreprise de psychologie cognitive d'explication de la croyance et ils ne viseraient qu'à remettre en question des hypothèses portant sur la manière dont sont produites nos croyances, non des hypothèses sur la validité épistémique de nos mécanismes de formation de croyances. Ces arguments ne feraient donc en rien de Hume un sceptique pyrrhonien, mais conduiraient toutefois celui-ci vers une certaine attitude de prudence.

Or, des interprétations postérieures à celles-ci, celles de Louis Loeb (2006, p. 321, 324-330) et de Peter Millican (2002, p. 109), contestent explicitement l'hypothèse que l'argument de Hume se pose exclusivement dans un contexte de psychologie cognitive. Dans le même ordre d'idées, tout récemment, Donald Baxter (2007, 2008a, p. 8-10) soutient que Hume est radicalement pyrrhonien, mais qu'il peut

quand même entreprendre une démarche naturaliste, parce que sa théorie des croyances montre que même les croyances théoriques sont adoptées parce qu'elles s'imposent à nous, comme les « apparences » des pyrrhoniens. La démarche scientifique de Hume ne supposant pas un type d'assentiment proscrit par ses arguments de type pyrrhonien, Hume peut donc être à la fois pyrrhonien et naturaliste. Cette position peut d'ailleurs être rapprochée de celle de Ayer (1972) décrite plus haut, et également de celle de Richard Popkin (1980), pour qui la réponse naturaliste de Hume permet à ce dernier de construire la version du scepticisme la plus consistante de toutes « en montrant ce que les pyrrhoniens anciens n'avaient jamais réalisé – que presque tout ce que nous croyons est dû à une orientation de la nature et que nos activités nous engagent à accepter beaucoup plus que ce à quoi ils s'attendaient » (Popkin, 1980, p. 126, trad. libre). Robert J. Fogelin (1985, p. 148-149) rejoint également cette interprétation : en dépit de ses arguments sceptiques, Hume peut accorder plus de valeur à telle croyance plutôt qu'à telle autre, parce que ce jugement ne sera que le produit de l'opération naturelle de ses facultés. Mais encore une fois, ces interprétations semblent privilégier le scepticisme de Hume au détriment de son entreprise naturaliste : même si elles peuvent montrer que Hume n'est pas incohérent en la poursuivant, elles semblent impliquer qu'il ne pourrait en défendre le caractère rationnel.

En somme, le problème normatif soulevé par les arguments de type pyrrhonien, c'est-à-dire l'apparente impossibilité de défendre nos croyances par un critère de vérité, paraît devoir trouver une quelconque réponse chez Hume, faute de quoi il est difficile de voir comment celui-ci pourrait croire que la poursuite de son entreprise naturaliste est défendable, voire cohérente. Plusieurs interprétations proposent des solutions à la situation difficile dans laquelle Hume se trouve, solutions interprétatives ayant pour effet soit d'atténuer les prétentions du naturalisme humien, soit de diminuer l'importance de son scepticisme. Une première étape dans le traitement de ce problème s'annonce donc d'elle-même : il s'agit d'abord d'examiner



l'origine de la difficulté, c'est-à-dire les arguments potentiellement sceptiques de Hume, afin de prendre la mesure du scepticisme qui en découle.

## CHAPITRE II

### LA PORTÉE DU SCEPTICISME HUMIEN : ANALYSE DES ARGUMENTS SCEPTIQUES

La question sur laquelle il nous faudra statuer dans ce chapitre concerne l'argument sur les croyances causales et l'argument sur la faillibilité : ces arguments ont-ils des conclusions sceptiques et si oui, dans quelle mesure ? Chaque argument sera étudié en trois étapes. Dans une première étape, nous exposerons l'argument dans les termes utilisés par Hume en faisant abstraction du problème qui nous occupe. L'analyse que nous ferons de l'argument se présentera dans les deux étapes suivantes : d'abord, nous examinerons l'argument du point de vue de son objectif et de sa conclusion ; ensuite, nous discuterons de la portée sceptique que nous devrions attribuer à l'argument compte tenu de l'analyse que nous en aurons faite. Cette division est motivée par le fait que l'absence de consensus sur la portée sceptique des arguments de Hume s'explique principalement par l'absence de consensus sur l'objectif de chaque argument et sur la signification exacte de sa conclusion. Lors de cette analyse, nous examinerons les possibilités qui semblent s'offrir à l'interprétation de l'argument en mettant en évidence les enjeux et difficultés propres à ces possibilités, de manière à en faire l'évaluation. Notre intention ne sera pas d'examiner chacune des interprétations proposées par les commentateurs de Hume et les réponses qui leur ont été faites ; néanmoins, l'analyse à laquelle nous procéderons sera structurée par une évaluation des possibilités qui s'offrent à nous à la lumière des objections que pourrait leur apporter un interlocuteur critique instruit de la littérature sur le sujet.

## 2.1 L'argument sur les croyances causales

### 2.1.1 L'argument dans le texte de Hume

En faisant l'analyse de la relation de causalité<sup>8</sup>, Hume s'interroge sur les composantes de cette relation. Il met d'abord au jour deux traits qui en sont caractéristiques et qui sont dégagés par l'examen d'exemples de cette relation : la contiguïté spatiotemporelle des deux objets en relation et la priorité temporelle de la cause sur l'effet. Il remarque par la suite que bien que ces traits soient tout ce qui puisse être tiré de l'examen des couples d'objets concernés, notre idée de la relation de causalité a néanmoins pour trait fondamental une autre composante : l'idée d'une connexion nécessaire entre la cause et l'effet. L'origine de cette idée n'étant pas donnée par l'analyse des objets eux-mêmes, Hume diffère temporairement la question de son origine pour s'intéresser à des questions connexes qui, espère-t-il, pourront l'éclairer davantage. C'est en s'intéressant à *l'inférence* causale que Hume trouve la réponse qu'il cherche; c'est alors qu'il formule plus spécifiquement ce que nous avons nommé « l'argument sur les croyances causales » (en T 1.3.6 « De l'inférence de l'impression à l'idée »). Tout d'abord, Hume établit que l'inférence d'un effet d'après l'observation d'une cause (ou vice versa) n'est pas dérivée de l'examen des objets eux-mêmes : « Il n'y a pas d'objet qui implique l'existence d'un autre, si nous considérons ces objets en eux-mêmes et ne regardons pas au-delà des idées que nous en formons » (T 1.3.6.1, p. 149). C'est donc seulement au moyen de *l'expérience* que nous pouvons en venir à inférer une cause par son effet. Hume résume notre comportement inférentiel de la manière suivante : nous nous souvenons, par exemple, avoir souvent fait l'expérience du feu et nous nous souvenons que chaque fois la sensation de la chaleur s'en est suivie; chaque fois, la sensation de chaleur se trouvait dans un même rapport de contiguïté et de succession temporelle avec le feu; sans plus de manières, nous inférons donc la chaleur du feu et appelons la première « effet » et le second « cause ». Une relation supplémentaire à celles de contiguïté et de succession est donc fondamentale à

---

<sup>8</sup> L'analyse qui sera résumée est exposée en T 1.3.2-14, p. 132-249.

notre idée de la relation de causalité : la relation de *conjonction constante* entre la cause et l'effet. Pourtant, remarque Hume, d'une simple conjonction constante de la chaleur et du feu ne peut être tirée l'idée d'une connexion nécessaire entre ceux-ci : « De la simple répétition d'événements passés, fût-elle à l'infini, il ne naîtra jamais aucune idée nouvelle et originale, comme celle de connexion nécessaire. » (T 1.3.6.3, p. 151)

Comme il est acquis, toutefois, que l'inférence d'une impression du feu à l'idée de la chaleur repose sur (*is founded on*) notre expérience d'une conjonction constante entre le feu et la chaleur, Hume pose alors la question de savoir si cette transition que fait l'esprit de l'un à l'autre est attribuable à *l'entendement* ou à *l'imagination*. Il considère et rejette d'abord la possibilité que celle-ci repose sur l'entendement. L'entendement, ou raison, est une faculté dont Hume identifie deux fonctions :

L'entendement s'exerce de deux façons différentes, selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, autrement dit, selon qu'il considère les relations abstraites entre nos idées ou les relations d'objets sur lesquelles l'expérience seule nous informe. (T 2.3.3.2, p. 269)

Une proposition est démontrée lorsque sa négation est impossible parce qu'elle entraîne une contradiction; la démonstration consiste donc à établir qu'une proposition est logiquement ou nécessairement vraie et donc certaine. Ainsi, une proposition dont la négation est possible (n'entraîne pas de contradiction) ne peut pas être établie par démonstration. Or, pour Hume, tout ce qui est concevable est aussi possible; il s'ensuit que pour toute proposition dont la négation est concevable sans contradiction, cette proposition ne peut pas être démontrée. Cette fonction de l'entendement s'exerce exclusivement sur les relations entre les idées, puisqu'elle dépend uniquement de la possibilité que des idées au contenu déterminé entrent ou non en contradiction l'une avec l'autre. Les propositions ainsi établies relèvent de la connaissance (*knowledge*). Le jugement probable ou causal, quant à lui, dépend non pas des relations entre les idées, mais plutôt des relations entre les objets. Une proposition est établie de manière probable lorsque le raisonnement qui y mène

repose sur les rapports causaux que les objets entretiennent entre eux; une proposition probable est contingente et ne peut pas être établie en considérant seulement les idées des objets indépendamment de l'expérience que nous avons de ces objets.

Si l'entendement devait engendrer une inférence causale, par exemple inférer  $c$ , après avoir observé  $e$ , sur la base d'une expérience passée de conjonction constante d'objets de type  $c$  et de type  $e$ , Hume observe tout d'abord qu'il lui faudrait forcément procéder d'un principe selon lequel le futur sera toujours conforme au passé :

Si la raison nous déterminait, elle procéderait d'après le principe *que les cas dont nous n'avons pas eu d'expérience doivent ressembler à ceux dont nous avons eu l'expérience, et que le cours de la nature demeure toujours uniformément identique*. (T 1.3.6.4, p. 151)

En conséquence, afin de déterminer si la transition faite par l'esprit dans une inférence causale est attribuable à l'entendement,

[...] considérons tous les arguments sur lesquels une telle proposition peut être censée se fonder; et, puisqu'il faut qu'ils proviennent soit de la *connaissance*, soit de la *probabilité*, portons nos regards sur chacun de ces degrés d'évidence et voyons s'ils offrent une conclusion correcte de cette nature. (T 1.3.6.4, p. 151-152)

En d'autres termes, si l'entendement est responsable de la transition que fait l'esprit dans une inférence causale, ce « principe d'uniformité de la nature » sera produit soit au moyen de la démonstration, soit au moyen du raisonnement probable. Or, Hume montre ensuite que ce principe ne peut être établi par aucun de ces deux types d'évidence. Il ne peut pas être généré par un raisonnement démonstratif, puisque cela supposerait qu'un changement dans le cours de la nature soit inconcevable et donc impossible. Or, un changement dans le cours de la nature est tout à fait concevable sans contradiction; le principe d'uniformité de la nature ne peut donc pas être établi démonstrativement. Par ailleurs, le raisonnement probable, c'est-à-dire fondé sur la relation de cause à effet, ne peut non plus établir le principe

de l'uniformité de la nature, puisque, précisément, il le présuppose : sous l'hypothèse que le principe d'uniformité est à l'origine du raisonnement causal, un tel raisonnement ne peut fonder le principe sans circularité :

Selon cette explication [...] la probabilité se fonde sur la présomption d'une ressemblance entre les objets dont nous avons eu l'expérience et ceux dont nous n'avons pas eu d'expérience, et par conséquent, il est impossible que cette présomption puisse être tirée de la probabilité. (T 1.3.6.7, p. 153)

Bref, si les inférences causales étaient déterminées par l'entendement, elles devraient s'appuyer sur une présomption d'uniformité de la nature, mais cette présomption ne peut être fondée sur aucun raisonnement, ni démonstratif, ni probable. L'entendement ne peut donc pas rendre compte des inférences causales.

Donc, quand l'esprit passe de l'idée ou de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre, ou à la croyance en un autre, *il n'est pas déterminé par la raison*, mais par certains principes qui associent l'une avec l'autre les idées de ces objets et qui les unit dans *l'imagination*. (T 1.3.6.12, p. 155, nous soulignons)

Ainsi se termine ce à quoi nous référons par « l'argument sur les croyances causales ». Hume explique alors ces inférences causales par sa *thèse de l'habitude*, c'est-à-dire au moyen d'un principe associatif de *l'imagination* : bien que les objets eux-mêmes ou leur conjonction répétée ne contiennent rien qui puisse nous permettre d'établir que des objets non expérimentés semblables aux premiers se présenteront nécessairement dans un même rapport, *l'habitude* qu'acquiert l'esprit à faire l'expérience d'une telle conjonction le *détermine* à faire la transition d'un objet observé à l'idée de l'objet qui lui est régulièrement associé. Et c'est le sentiment de détermination que ressent l'esprit à faire cette transition qui est l'impression à l'origine de l'idée de connexion nécessaire : « La nécessité [...] n'est [donc] qu'une impression interne de l'esprit, ou une détermination à porter nos pensées d'un objet à l'autre. » (T 1.3.14.20, p. 241) Aussi le principe de causalité comme principe de connexion entre les objets se résume-t-il au produit d'une tendance de l'imagination actionnée par l'expérience de conjonction constante. Cette tendance, par le fruit de plusieurs expériences passées de conjonction constante et de l'habitude, en vient à

produire la croyance générale au principe de l'uniformité de la nature, « *que des objets semblables, placés dans des circonstances semblables, produiront toujours des effets semblables* » (T 1.3.8.14, p. 170).

### 2.1.2 Les enjeux interprétatifs entourant l'argument et l'analyse de l'argument

Comment interpréter l'argument de Hume qui conclut que les inférences causales ne sont pas déterminées ou fondées par la raison? Nous défendrons la thèse que contrairement à l'interprétation commune, l'argument sur les croyances causales de Hume n'a pas pour objectif de discuter la validité des inférences causales; il a pour but de défendre une thèse descriptive à propos de nos mécanismes psychologiques, selon laquelle ce qui explique que l'agent infère causalement l'existence de certains objets n'est pas un raisonnement. Toutefois, nous soutiendrons également que l'argument sur les croyances causales, même si ce n'est pas là son objectif, a malgré tout des conséquences pour le problème de la justification des croyances. Afin d'expliquer pourquoi cette thèse nous paraît la plus crédible, nous donnerons des arguments positifs à la faveur de celle-ci, mais nous donnerons aussi des arguments négatifs tenant lieu de motifs pour écarter certaines thèses alternatives couramment défendues. La structure de notre argumentation sera la suivante. Nous nous pencherons d'abord sur l'objectif visé par Hume lorsqu'il examine les différentes manières de fonder le principe d'uniformité de la nature (PUN) (sections 2.1.2.1, 2.1.2.2 et 2.1.2.3 de ce texte). Nous nous intéresserons ensuite au type de discours dans lequel cet objectif théorique peut s'inscrire (2.1.2.4), ce dernier pouvant prendre deux significations différentes selon qu'on l'envisage comme partie d'un discours portant sur *l'explication* de la production des inférences causales chez l'agent ou bien sur la validité (*justification*) de ces inférences.

### 2.1.2.1 La thèse de l'argument anti-rationaliste

Une thèse célèbre chez les commentateurs de cet argument humien veut que lorsque Hume examine les fondements du PUN, il cherche en fait à s'en prendre à une certaine conception rationaliste de notre savoir causal. Cette conception rationaliste, que nous nommerons *R*, affirmerait qu'il existe au moins quelques connaissances empiriques ou inférences causales qui peuvent être établies de manière démonstrative. Hume aurait donc pour objectif, en examinant les fondements du PUN, de montrer qu'au contraire de ce que soutient cette thèse rationaliste, aucune connaissance empirique ou inférence causale ne peut être établie démonstrativement (Beauchamp et Rosenberg, 1981, p. xviii, 36-37, 41-52; Baier, 1991, p. 68, p. 304, note 25). Or, nous soutiendrons dans ce qui suit que l'objectif de Hume, lorsqu'il examine les fondements du PUN, ne peut pas être de réfuter *R*. D'une part, attardons-nous au fait que l'argument que présente Hume est en deux parties dont la seconde comporte deux sous-parties : après avoir établi que l'inférence causale doit nécessairement reposer sur *l'expérience* de conjonction constante (partie 1) et remarqué que si la raison était responsable de cette inférence, elle s'appuierait sur un principe d'uniformité de la nature (partie 2), Hume examine *deux* possibilités (sous-parties 2.1 et 2.2) :

(2.1) La possibilité que le principe d'uniformité soit généré par la raison au moyen d'une démonstration;

(2.2) La possibilité que le principe d'uniformité soit généré par la raison au moyen d'un raisonnement probable.

Le problème de l'hypothèse selon laquelle l'objectif de Hume est de réfuter *R* est qu'elle ne permet pas d'expliquer la raison d'être de la majeure partie de l'argument humien sur les croyances causales. Par exemple, si l'on pose l'hypothèse que l'objectif de Hume est de réfuter *R*, alors l'objectif de Hume est déjà atteint, minimalement, à la fin de l'étape argumentative (2.1) et l'étape (2.2) de son



argument est inutile et sans objet<sup>9</sup>. Rappelons que pour Hume, une proposition est démonstrative lorsque la négation de cette proposition ne peut être pensée sans contradiction; il s'agit donc d'une proposition logiquement vraie. Dire que l'inférence causale présuppose le PUN signifie que pour pouvoir faire une inférence causale, on doit nécessairement présumer que le PUN est vrai (T 1.3.6.7, p. 153). Or, si une inférence causale présuppose le PUN, le fait que le PUN soit établi démonstrativement contribue à fonder démonstrativement l'inférence; mais le fait que ce même PUN puisse être établi de manière probable ne contribue pas à fonder démonstrativement l'inférence causale : il faut au moins que le PUN soit une proposition logiquement certaine pour que l'inférence causale, qui en est tirée, soit elle aussi logiquement certaine. Même si le principe d'uniformité de la nature pouvait être établi de manière probable, il n'en découlerait aucunement qu'il soit possible d'établir de manière démonstrative certaines inférences causales. Si Hume avait pour objectif de réfuter *R*, considérer la possibilité que le PUN soit fondé par un raisonnement probable serait donc non pertinent.

En fait, du moment où, dans la première partie de son argument (1), Hume établit que les inférences causales sont nécessairement fondées sur *l'expérience* parce que l'idée seule d'un objet ne peut suffire à en tirer la cause ou l'effet, il établit déjà d'entrée de jeu que celles-ci ne peuvent pas être démonstratives, et il le reconnaît :

Il n'y a pas d'objet qui implique l'existence d'un autre, si nous considérons ces objets en eux-mêmes et ne regardons pas au-delà des idées que nous en formons. Une telle inférence équivaldrait à une connaissance et impliquerait qu'il y eût contradiction et impossibilité absolues à concevoir quoi que ce fût de différent. Mais puisque toutes les idées distinctes sont séparables, il est évident qu'il ne peut y avoir d'impossibilité de cette sorte. (T 1.3.6.1, p. 149)

L'hypothèse voulant que l'objectif de Hume, lorsqu'il enquête sur les fondements du PUN, serait de réfuter la conception rationaliste selon laquelle au moins quelques connaissances empiriques ou inférences causales peuvent être établies de manière

---

<sup>9</sup> Cette difficulté est soulignée par Garrett (1997, p. 86-87).

démonstrative ne permet donc pas d'expliquer la majeure partie de l'argument humien sur les croyances causales (2.1 et 2.2) puisque cet objectif est déjà atteint en (1)<sup>10</sup>.

#### 2.1.2.2 La thèse de l'argument anti-déductiviste

L'hypothèse précédente a pour corollaire l'affirmation moins forte que dans cette partie du *Traité*, Hume s'intéresserait à la logique « déductive » des rationalistes et que l'objectif de l'argument sur les croyances causales serait de montrer que les inférences causales ne sont pas des déductions, ou alors que les inférences causales ne sont pas valides si l'on adopte les prémisses de la « logique déductive ». Hume utiliserait le terme « raison » de deux manières différentes tout au long du *Traité*, sans spécifier ces deux usages au lecteur (Beauchamp et Rosenberg, 1981, p. 43; Baier, 1991, p. 60; Falkenstein, 1997, p. 63-64); dans l'argument sur les croyances causales, Hume utiliserait le terme « raison » pour renvoyer à un concept restreint de raison incluant seulement les principes de la logique déductive, alors que dans le reste du *Traité*, il faudrait plutôt comprendre le terme « raison » dans un sens plus large, comme incluant les principes de l'inférence inductive (Beauchamp et Rosenberg, 1981, p. 41, 43; Baier, 1991, p. 60-61, 66). Cette distinction aurait pour effet de mener à comprendre l'argument sur les croyances causales comme une tentative de questionner les bases de l'inférence causale selon un certain concept restreint de raison seulement. « [I] nous est impossible de nous assurer, à l'aide de notre raison, sur le point de savoir pourquoi nous devrions étendre cette expérience au-delà des cas particuliers qui sont tombés sous notre observation » (T 1.3.6.11, p. 154-155, traduction légèrement modifiée) devrait donc être compris comme : selon un certain concept restreint de raison (en l'occurrence, la raison « déductive rationaliste »), il est impossible de fonder les

---

<sup>10</sup> Étrangement, Baier souligne elle-même le fait que la conclusion qu'elle prête à l'argument sur les croyances causales est établie au tout début de l'argument, alors qu'elle cite, d'ailleurs, le passage que nous venons de reproduire ici (Baier, 1991, p. 63-64).

inférences causales. En contrepartie, selon un certain concept élargi de raison (en l'occurrence, un concept admettant la logique inductive), cela ne serait pas exclu.

Il paraît peu vraisemblable que tel ait été l'objectif de Hume. En fait, rien n'indique que l'argument de Hume s'intéresse seulement à des prémisses « rationalistes ». Cette interprétation demande à croire que lorsque Hume affirme que les inférences causales ne peuvent pas être fondées par la raison, il veut en fait parler d'une faculté, l'entendement ou la raison, comprise dans un certain sens spécifique. Pourtant, pour désigner ce par quoi les inférences causales ne peuvent pas être fondées, Hume utilise d'autres expressions que le terme « raison », expressions auxquelles l'on ne peut pas prêter de correspondre tacitement à une conception restreinte de la raison. Dans l'*Enquête*, Hume affirme :

« [le sceptique] soulignera avec raison [...] que *nous n'avons pas d'argument pour nous convaincre* que les objets qui dans notre expérience se sont trouvés fréquemment joints ensemble, le seront encore de la même manière, dans d'autres cas; et que rien ne nous conduit à cette inférence, sinon la coutume ou un certain instinct de notre nature [...]. (E 12.22, p. 181, nous soulignons)

L'affirmation que nous n'avons pas d'argument pour nous convaincre de reporter l'expérience passée sur le futur est une affirmation beaucoup plus forte que l'affirmation selon laquelle la « raison rationaliste » ne peut pas fonder une telle inférence. De même, lorsque Hume reformule la conclusion de l'argument sur les croyances causales à la section 1.3.12 du *Traité* (p. 201) et dans l'*Enquête*, il n'affirme pas seulement que les inférences causales ne peuvent pas être fondées par *la* raison, mais aussi qu'elles ne peuvent pas être fondées par *des* raisons :

*[I]l n'y a rien, en aucun objet considéré en lui-même, qui puisse nous donner une raison de tirer une conclusion qui le dépasse et même après l'observation de la conjonction fréquente ou constante d'objets, nous n'avons aucune raison de tirer une inférence quelconque à propos d'un objet autre que ceux dont nous avons eu l'expérience [...]. (T 1.3.12.20, p. 211)*

Nous ne sommes pas capables de donner une seule bonne raison pourquoi nous croyons, après mille expériences, que la pierre tombe et que le feu brûle [...]. (E 12, p. 184, trad. modif.)

Encore une fois, l'affirmation que nous n'avons pas de raisons pour faire une inférence est une affirmation beaucoup plus forte que l'affirmation selon laquelle la « raison rationaliste » ne peut pas fonder cette inférence<sup>11</sup> : quel que soit le concept de (*la*) raison que nous favorisons, cela ne nous commit pas à avoir telle ou telle conception de ce que sont *des* raisons. En fait, en affirmant que les inférences causales présupposent le PUN, tout porte à croire que Hume ne fait rien d'autre qu'affirmer que quelqu'un qui fait une inférence causale ne peut *avoir de raisons* de le faire *que* s'il a la croyance (explicite ou implicite) que le futur sera semblable au passé. Ensuite, si l'agent devait *donner des raisons* à la faveur de cette croyance que le futur sera conforme au passé, alors Hume remarque qu'il ne pourrait *pas du tout* donner de raisons acceptables, de telles raisons pour ce principe ne pouvant invoquer ni une relation entre les idées (aucune démonstration n'étant possible) ni une relation entre les objets (toute inférence probable présupposant déjà le PUN). Puisqu'il n'existe, en bout de ligne, *aucune manière* de rendre compte de l'inférence causale par des *raisons* pour les effectuer puisque aucune raison ne peut possiblement motiver ces inférences causales, Hume conclut que ces croyances ne doivent pas reposer sur des raisons, mais plutôt reposer sur un mécanisme instinctif. En conséquence, l'argument de Hume n'admet pas non plus qu'il soit possible de fonder les inférences causales par un concept « élargi » de raison.

### 2.1.2.3 L'objectif de l'examen des fondements du PUN

Nous avons écarté la possibilité que l'objectif de Hume soit de montrer qu'aucune démonstration ne peut générer les inférences causales : une telle hypothèse laisse inexpliquée la majeure partie de l'argument de Hume. Nous avons aussi écarté la possibilité que Hume cherche à montrer que les inférences causales ne peuvent pas être établies dans le cas où l'on se restreint aux prémisses de la « logique déductive » : affirmer une telle restriction de l'enquête sur les bases de l'inférence causale ne paraît pas justifié parce que rien n'indique que Hume questionnerait les

---

<sup>11</sup> Cette objection est soulignée par Garrett (1997, p. 85-86).

inférences causales dans un cadre restreint; son argument est de portée plus large. En conséquence, en examinant les fondements du PUN, il semble que Hume cherche à montrer *qu'aucun raisonnement* ne peut fonder les inférences causales.

#### 2.1.2.4 Le discours dans lequel s'inscrit cet objectif : deux possibilités

Considérant qu'en examinant le fondement du PUN Hume cherche à montrer qu'aucun raisonnement ne peut fonder les inférences causales, il reste à distinguer deux manières de comprendre la conclusion de Hume selon laquelle les inférences causales ne sont pas fondées par la raison.

Une *première manière* de comprendre cette affirmation serait de l'envisager comme partie d'une entreprise consistant à expliquer ce qui se produit *dans l'esprit de l'agent humain* pour qu'il en arrive à croire à l'existence de *c*, qui est pourtant non observée. Dans ce cas, l'hypothèse qui serait rejetée par Hume à la fin de l'argument sur les croyances causales serait l'hypothèse que l'agent est engagé à faire une inférence causale par un raisonnement à cet effet. Une *seconde manière* de comprendre cette affirmation serait de l'envisager comme partie d'une entreprise consistant à examiner le fondement des *inférences causales elles-mêmes*, quoi qu'il en soit des conditions nous amenant effectivement à les produire. Dans ce cas, l'hypothèse qui serait rejetée par Hume à la fin de l'argument sur les croyances causales serait l'hypothèse que celles-ci peuvent être étayées par un raisonnement valide. La première hypothèse est donc une hypothèse relative à l'agent : elle porte sur le phénomène causal à l'œuvre dans l'esprit de l'agent, qui conduit celui-ci à effectuer une inférence causale; la seconde hypothèse est quant à elle relative à l'inférence elle-même : indépendamment des conditions psychologiques rendant possible l'inférence causale, elle fait une affirmation sur la possibilité d'établir la validité de cette inférence.

Un premier élément à considérer en faveur de la première manière de comprendre l'affirmation que les inférences causales ne sont pas fondées par la raison est le

contexte théorique dans lequel se trouve l'argument de Hume. Rappelons que ce qui amène Hume à s'intéresser à l'inférence causale est sa quête de l'impression à l'origine de l'idée de connexion nécessaire; en faisant l'analyse de la relation de causalité, Hume constate qu'une composante fondamentale de notre idée de ce qu'est une relation de cause à effet est l'idée d'une connexion nécessaire entre ceux-ci, qui n'est pourtant pas donnée par l'analyse des objets eux-mêmes. Devant la difficulté à trouver une réponse à sa question portant sur *l'origine causale* de l'idée de connexion nécessaire, Hume avise le lecteur qu'il lui fera faire un détour par l'analyse d'autres questions connexes :

Il nous faut abandonner l'examen direct de cette question de la nature de la connexion nécessaire qui participe à notre idée de cause et d'effet, et tâcher de trouver d'autres questions, dont l'examen nous offrira peut-être une suggestion pouvant éclaircir la présente difficulté. (T 1.3.2.13, p. 137)

Hume examine alors différentes tentatives philosophiques de démontrer la nécessité d'une cause pour chaque événement et établit qu'elles échouent et qu'aucune démonstration ne peut établir cette nécessité; il conclut que puisque ce n'est pas par démonstration que nous dérivons l'opinion selon laquelle une cause est nécessaire pour chaque événement, « cette opinion doit nécessairement provenir de l'observation et de l'expérience » (T 1.3.3.9, p. 143). Il annonce alors la suite de sa recherche d'une manière qui indique clairement que ce qui l'intéressera est le phénomène à l'œuvre dans l'esprit de l'agent humain qui le conduit à produire une inférence causale :

Dès lors, la question suivante doit être, naturellement : *comment l'expérience engendre-t-elle un tel principe* [la nécessité de la cause, M.T.-H.]? Mais, comme je trouve qu'il sera plus commode de fondre cette question dans la suivante : *pourquoi concluons-nous que telles causes particulières doivent nécessairement avoir tels effets particuliers, et pourquoi formons-nous une inférence des unes aux autres?*, nous ferons de celle-ci le sujet de notre recherche à venir. (T 1.3.3.9, p. 143)

La question à laquelle tentera de répondre Hume est donc : *pourquoi formons-nous l'inférence d'une cause à un effet (et vice versa)? Pourquoi concluons-nous, de*

*l'observation de  $e_i$ , que  $c_i$  existe ou a existé?*<sup>12</sup> Le langage qu'emploie Hume avant d'aborder l'analyse du PUN va aussi dans le sens d'une recherche de la *cause* responsable de notre croyance : « la question est désormais de savoir si l'expérience produit l'idée par l'intermédiaire de l'entendement ou de l'imagination » (T 1.3.6.4, p. 151, nous soulignons). De même, après avoir examiné les fondements du PUN, Hume exprime clairement que l'intérêt de cette investigation a été de montrer que le raisonnement n'est pas le moyen par lequel l'esprit acquiert la croyance que le passé est garant du futur : « La coutume agit sans que nous ayons le temps de réfléchir. [...] Cela écarte tout prétexte, s'il en subsiste encore, d'affirmer que l'esprit est convaincu par raisonnement du principe que les cas dont nous n'avons pas d'expérience doivent nécessairement ressembler à ceux dont nous avons l'expérience. » (T 1.3.8.13, p. 169)

Mais le témoignage décisif, selon nous, indiquant que Hume s'intéresse à l'origine causale de notre inférence de  $c_i$  à la vue de  $e_i$ , tient à la réitération que Hume fait de la conclusion de l'argument dans la section « De la raison des animaux » du *Traité* (T. 1.3.16, p. 254) ainsi que dans la quatrième section de l'*Enquête* (E IV, p. 65-77). Dans la première, Hume avance que les actions des animaux apportent à sa thèse « ce qui doit être reconnu comme une forte confirmation, ou plutôt comme une preuve invincible » (T 1.3.16.8, p. 257); cette confirmation attendue montre clairement que ce que Hume affirme plus tôt dans le *Traité* en disant que les inférences causales ne sont pas fondées par la raison est bel et bien une thèse relative à ce qui engage ou ce qui conduit l'esprit de l'agent à faire une inférence causale. En fait, dans sa discussion sur la raison des animaux, Hume cherche à

---

<sup>12</sup> Cette interprétation de l'objectif de Hume s'oppose à une autre interprétation de cet objectif qui pourrait aussi l'inscrire dans un discours explicatif des processus psychologiques de l'agent : c'est l'objectif de répondre non pas à la question de savoir *pourquoi* nous acquérons la croyance en  $c_i$  à la vue de  $e_i$ , mais plutôt de savoir *comment, quel sont les détails du processus* par lequel l'esprit de l'agent passe de  $e_i$  à  $c_i$ . Faute d'espace, nous ne discuterons pas de cette possibilité, qui est défendue entre autres par D. Owen. Il deviendra manifeste plus bas, si cela ne l'est déjà avec le passage que nous venons de citer, que ce qui est en jeu est pourquoi nous croyons  $c_i$  à la vue de  $e_i$ , et non comment notre esprit chemine de  $e_i$  à  $c_i$ . Sur cette question, voir plus particulièrement Owen (1999, p. 134; 2001, p. 195-196).

apporter un argument à la faveur de sa thèse de l'habitude à partir de considérations indépendantes de son argument initial : chez les animaux, il est manifeste que des inférences causales sont produites sans le recours au raisonnement, en conséquence de quoi, selon lui, nous devons dire qu'il en est de même pour les humains. Les animaux ne peuvent pas produire d'arguments ni formuler un principe général comme celui de l'uniformité de la nature; pourtant, leur comportement montre qu'ils font des inférences causales : « Du ton de la voix, le chien infère la colère de son maître et prévoit qu'il sera puni. D'après une certaine sensation qui affecte son odorat, il juge que le gibier n'est pas loin de lui. » (T 1.3.16.6, p. 256) En conséquence, le processus par lequel les animaux en viennent à faire ces inférences probables n'est pas un processus d'argumentation; les jugements causaux sont instinctifs :

Les bêtes ne perçoivent certainement jamais la moindre connexion réelle entre les objets. C'est donc par expériences qu'elles infèrent un objet d'un autre. Elles ne peuvent jamais, par aucune sorte d'arguments, former la conclusion générale que les objets dont elles n'ont pas eu l'expérience ressemblent à ceux qu'elles ont expérimentés. C'est donc par le moyen de la seule coutume que l'expérience agit sur elles. (T 1.3.16.8, p. 257)

Or, selon Hume, « quand une hypothèse est avancée pour expliquer une opération mentale commune aux hommes et aux animaux, nous devons l'appliquer aux uns et aux autres » (T 1.3.16.3, p. 255). Mais l'élément le plus convaincant de ce nouvel argument à la faveur de l'explication par l'habitude demeure sans doute le fait que de manière similaire, les inférences causales sont aussi faites par des esprits *humains* auxquels on ne peut pas prêter des capacités suffisantes pour réaliser des raisonnements complexes; c'est le cas pour les capacités « des enfants et des gens ordinaires de notre propre espèce » (T 1.3.16.3, p. 255). Cette mention évoque directement une forme que prend l'argument dans l'*Enquête* :

Il est certain que les paysans les plus ignorants et les plus stupides, que les petits enfants et même les bêtes brutes font leur profit de l'expérience et apprennent à connaître les qualités des objets naturels, en observant les effets qui en résultent. Quand un enfant a éprouvé de la douleur pour avoir touché la



flamme d'une chandelle, il prendra garde de ne plus approcher sa main d'une chandelle et attendra un effet semblable d'une cause qui est semblable, par ses qualités sensibles et son apparence. Si donc vous affirmez que l'entendement de l'enfant est mené à cette conclusion par voie argumentative ou par une conduite de raisonnement, je puis à bon droit vous demander de me présenter cet argument et vous n'avez pas de prétexte pour vous refuser à une demande aussi équitable. Vous ne sauriez dire que l'argument est abstrus et qu'il se peut qu'il échappe à votre étude, puisque vous accordez qu'il est évident même à un petit enfant. Si donc vous hésitez un instant ou si, après réflexion, vous présentez un argument embrouillé ou profond, d'une certaine façon vous abandonnez la question et faites l'aveu que *ce n'est pas par raisonnement que nous sommes conduits à supposer que le passé ressemble au futur et à attendre des effets semblables de causes qui sont, dans leur apparence, semblables*. Telle est la proposition que je voulais établir dans la présente section. (E 4.23, p. 76, nous soulignons)

Ceci indique clairement que l'objet de l'argument sur les croyances causales de Hume n'est pas la validité des inférences causales ou les bases de leur justification, mais bien plutôt la *cause* expliquant que l'esprit humain infère l'existence de *c*, sur la base de l'observation de *e*. La cause de notre inférence causale n'est pas la raison : ce n'est pas un raisonnement ou enchaînement d'idées, mais un mécanisme d'association instinctif. Le discours auquel appartient l'argument sur les croyances causales est donc un discours portant sur l'explication d'un mécanisme psychologique de l'agent et non un discours portant sur la *justification* d'une inférence.

Mais l'examen de la section 1.3.16 du *Traité* et de la quatrième section de *l'Enquête* permet de faire ressortir une différence majeure entre l'argument par la raison des animaux et l'argument sur les croyances causales, qui visent pourtant la même conclusion. C'est que si l'argument par la raison des animaux porte directement sur ce qui s'est passé *dans la tête de l'agent* pour qu'il fasse une inférence causale, l'argument sur les croyances causales fait plutôt appel à des considérations sur *l'inférence* elle-même, indépendamment de l'agent qui la réalise. En effet, l'argument par la raison des animaux montre que l'agent qui réalise une inférence causale n'y est pas amené par un argument ou une conduite de raisonnement, parce que les animaux ou enfants, de fait, sont *cognitivement incapables* de produire de tels

arguments. Or, l'argument sur les croyances causales, quant à lui, montre que les inférences causales ne sont pas causées par un raisonnement parce qu'un raisonnement supportant les inférences causales à partir de notre expérience passée limitée est *logiquement impossible*. Cette différence est significative : dans l'argument sur les croyances causales, Hume ne s'applique pas seulement à montrer que le raisonnement n'est pas ce qui nous conduit *effectivement* à faire des inférences causales, il montre aussi qu'il n'existe pas de raisonnement qui *pourrait* nous conduire à faire une inférence causale. Cet argument montre plus que ce qu'il cherche à montrer : pour qu'un tel raisonnement ne soit pas la cause de l'inférence causale chez l'agent, il n'est pas nécessaire qu'un tel raisonnement soit *impossible*. Il pourrait être le cas qu'un raisonnement existe qui puisse fonder les inférences causales sur la base d'une expérience passée limitée, mais que néanmoins ce ne soit pas cela qui nous engage à former des croyances causales. En revanche, dans l'argument par la raison des animaux, la possibilité demeure ouverte qu'un raisonnement puisse ou non permettre de fonder une inférence causale.

Il ressort donc que dans l'argument sur les croyances causales, Hume tire une conclusion portant sur ce qui se passe dans la tête de l'agent *au moyen* d'un argument portant sur l'inférence causale elle-même. *Considérant l'inférence causale, Hume conclut qu'aucun raisonnement partant de notre expérience passée limitée ne permet de l'établir; puisqu'un tel raisonnement est impossible, il s'ensuit, a fortiori, qu'aucun agent ne le réalise; donc, ce n'est pas un raisonnement qui cause l'agent à former une inférence causale.* En d'autres termes, Hume se sert d'un fait touchant la validité de l'inférence pour établir un fait touchant la psychologie de l'agent qui produit de telles inférences causales. La conclusion visée par l'argument est que *l'agent* n'est pas amené à former une inférence causale « par voie argumentative ou par une conduite de raisonnement », mais une autre conclusion est établie en raison du fait que celui-ci utilise des considérations portant sur l'inférence elle-même : c'est qu'il est impossible de fournir un raisonnement valide permettant d'étayer les inférences causales que nous faisons. Non seulement nous ne sommes pas

conduits à former nos inférences causales par un raisonnement mais, *qui plus est, il est impossible de reconstruire après-coup un raisonnement qui étayerait ces inférences.*

Peter Millican (2002) souligne que celui qui interprète l'affirmation de Hume comme appartenant à un discours explicatif des mécanismes de formation de croyances de l'agent doit faire face à la difficulté suivante : si Hume s'intéresse à la manière dont sont causées les inférences causales chez l'agent, pourquoi n'examine-t-il pas la possibilité qu'elles le soient au moyen d'un raisonnement fautif? Hume considère seulement les « bons » raisonnements qui pourraient supporter le PUN, alors que nous pouvons imaginer plusieurs raisonnements erronés (incomplets, circulaires, fallacieux, non fondés...) qui *pourraient* conclure à celui-ci. Voici des raisonnements fautifs qu'il donne en exemple (Millican, 2002, p. 157) :

(a) Dieu a implanté en moi la croyance que le futur sera semblable au passé. Dieu n'est pas trompeur. En conséquence, le futur sera semblable au passé.

(b) Par le passé, il s'est toujours avéré que les objets non observés tendent à ressembler aux objets déjà observés. En conséquence, à l'avenir, nous pouvons nous attendre à ce que les objets non observés ressemblent aux objets observés.

Pour Millican, le fait que Hume omette de s'intéresser à de tels raisonnements indique qu'il n'est pas concerné par la question de savoir si un raisonnement peut être la *cause* de nos inférences causales : il s'intéresse à la possibilité de *justifier* les inférences causales<sup>13</sup>. La réponse que nous allons donner à ce problème vise à défendre l'affirmation suivante : si Hume s'intéresse à la question de savoir pourquoi l'agent en vient à croire à la présence de *c*, en observant *e*, *l'examen de l'hypothèse selon laquelle cette inférence serait causée par la raison ne peut concerner d'autres raisonnements que ceux qu'il examine.*

Hume a établi que la seule source possible des inférences causales est l'expérience; il se demande ensuite : comment un esprit humain, *à partir de cette expérience,*

---

<sup>13</sup> Cet argument est repris et développé par Loeb (2006, p. 328).

peut-il en venir à produire des inférences causales? Hume identifie deux réponses possibles : par la raison ou par l'imagination. La raison s'exerce de deux manières : par le raisonnement probable et la démonstration. L'imagination s'exerce à travers différents principes associatifs qui entraînent l'esprit à faire des transitions d'une idée à une autre idée qui y est liée par association : la ressemblance, la contiguïté, etc.

Hume examine et rejette la possibilité que ce soit la raison qui soit responsable de l'inférence, à la suite de quoi il infère que c'est l'imagination qui en est responsable. Sous l'hypothèse que c'est la raison qui est à l'origine de l'inférence causale, alors cette inférence serait produite par un raisonnement. Quel pourrait être ce raisonnement? L'éventail de raisonnements que Hume peut considérer comme candidats possibles pour produire les inférences causales est limité par les prémisses que doivent posséder ces candidats : en effet, Hume a déjà établi que la seule source possible des inférences causales est l'expérience. La question que Hume pose est précisément : comment, à partir de l'expérience, le sujet peut-il en venir à faire des inférences causales? Donc, les seules prémisses qui peuvent être considérées comme point de départ d'un raisonnement-candidat sont celles qui expriment l'expérience du sujet. En conséquence, si Hume s'intéresse à la raison comme *explication* possible de nos inférences causales, tous les raisonnements qui ne partent pas de l'expérience de l'agent sont à exclure. Toutefois, si on s'intéresse à expliquer l'inférence causale, il semble qu'à partir de ces prémisses, un raisonnement non valide, c'est-à-dire qui présente un enchaînement erroné entre les idées, pourrait tout autant expliquer l'inférence causale qu'un raisonnement valide. Pourquoi Hume exclurait-il d'emblée la première éventualité? Pour répondre à cette question, il faut se demander : *dans l'éventualité où un raisonnement non valide est réalisé, à quelle faculté devrait-on attribuer l'enchaînement des idées fait par le sujet ?* Le raisonnement non valide doit être expliqué en faisant appel à un élément de la psychologie de l'agent qui est extérieur aux idées et aux liens probables et démonstratifs qu'elles entretiennent, c'est-à-dire à un principe associatif de l'imagination :

Nous avons déjà noté l'existence de certaines relations qui nous font passer d'un objet à un autre, même s'il n'y a pas de raison qui nous détermine à opérer cette transition; et nous pouvons établir comme règle générale qu'à chaque fois que l'esprit opère constamment et uniformément une transition sans raison aucune, il est sous l'influence de ces relations<sup>14</sup>. (T 1.3.6.12, p. 155)

Dire qu'un raisonnement non valide est la cause de l'inférence causale serait donc équivalent à affirmer que ce n'est pas la raison, mais l'imagination qui est la cause de l'inférence. Donc, sous l'hypothèse examinée par Hume, c'est-à-dire celle selon laquelle ce serait la *raison* qui serait à l'origine de l'inférence causale, les raisonnements non valides ne sont pas concernés.

Selon Millican, si Hume s'était intéressé à expliquer pourquoi nous faisons des inférences causales, il aurait dû considérer l'hypothèse qu'un mauvais raisonnement soit la cause de nos inférences causales. Un raisonnement peut être mauvais soit en raison de ses prémisses, soit en raison de l'enchaînement des propositions qui le constituent. Or, Hume demande si c'est la raison ou l'imagination qui fonde ces inférences; et nous avons montré qu'en s'intéressant à *expliquer pourquoi* nous faisons des inférences causales, l'examen de l'hypothèse selon laquelle la raison en serait la cause ne peut concerner d'autres raisonnements que ceux qu'il examine : la raison, si elle était la cause de l'inférence, devrait partir de prémisses fixes, soit de l'expérience de l'agent, et la raison seule ne pourrait pas expliquer d'autres raisonnements que ceux qui sont valides. Ayant écarté la raison comme cause possible, Hume peut directement inférer que c'est l'imagination qui est responsable de l'inférence causale. Au final, conclut justement Hume, aucun raisonnement procédant des données seules dont dispose l'agent – la conjonction constante de *c* et de *e*, ainsi que l'observation actuelle de *e*, – ne pourrait constituer une *explication* de la formation de notre croyance en l'existence de *c*, : un autre élément propre à la psychologie de l'agent – un principe de l'imagination – doit ultimement intervenir dans l'explication.

---

<sup>14</sup> Hume doit faire allusion aux relations de ressemblance, de contiguïté et de conjonction constante. Voir la note de Norton et Norton sur cette remarque, p. 453 de l'édition anglaise.

### 2.1.3 La portée sceptique de l'argument

En somme, l'argument de Hume vise à établir un fait relatif à la psychologie de l'agent : un fait s'inscrivant dans une réponse à la question de savoir pourquoi à la vue de  $e$ , l'agent infère que  $c$ , qu'il n'observe pas, existe. Toutefois, l'argument qu'il utilise pour ce faire fait appel à des considérations touchant la validité de l'inférence causale : aucun raisonnement ne peut étayer (justifier) cette inférence; nous ne pouvons fournir aucun argument, aucune raison pour celle-ci. Ainsi, l'argument sur les croyances causales fait d'une pierre deux coups : il établit à la fois qu'un raisonnement n'est pas ce qui nous engage, à partir de notre expérience, à faire des inférences causales, mais aussi que ce type d'inférences ne peut être supporté par aucun raisonnement valide.

La question de savoir si l'argument sur les croyances causales concerne la justification des inférences et croyances causales, et dans quelle mesure, est maintenant éclaircie : aucune raison ne peut être donnée pour justifier les inférences causales. En ce sens, il semble que l'argument sur les croyances causales est bel et bien un argument sceptique au sens où les arguments pyrrhoniens sont des arguments sceptiques : c'est un argument qui montre, pour un candidat au titre d'autorité épistémique – l'inférence causale – censé rendre un certain type de croyances justifié – les croyances causales –, que celui-ci ne permet pas, en fait, de rendre ces croyances plus justifiées épistémiquement que leur négation. En revanche, pour Hume, le fait que l'inférence causale ne soit pas justifiable par des raisons semble ne pas avoir d'incidence sur la *valeur* épistémique des croyances causales. Pour Hume, vraisemblablement, le fait qu'aucun raisonnement ou aucune raison ne puisse justifier l'inférence de  $c$ , à la vue de  $e$ , n'a pas pour conséquence que les croyances causales soient illégitimes, encore moins que nous devrions suspendre notre jugement sur celles-ci. Force est de constater qu'en dépit du fait que l'argument sur les croyances causales montre qu'on ne peut fournir de justification épistémique à ces croyances, il ne s'ensuit pas, selon Hume, que celles-ci soient déraisonnables. Ce constat conduit donc à questionner la conception

humienne du fondement normatif des croyances : si le caractère raisonnable des croyances causales ne dépend pas de leur justification épistémique, qu'est-ce qui fonde le caractère raisonnable de ces croyances pour Hume? Nous y reviendrons au chapitre suivant.

## 2.2 L'argument sur la faillibilité

### 2.2.1 L'argument dans le texte de Hume

Dans la section 1.4.1 du *Traité*, intitulée « Du scepticisme à l'égard de la raison », Hume présente et discute un argument qu'il qualifie de sceptique et qui vise à montrer que la raison tend à se subvertir elle-même par la réflexion sur sa propre faillibilité. Plus précisément, cet argument met en cause ce que Hume appelle les « règles de la logique », par lesquelles nous formons des jugements; l'argument sceptique sur la faillibilité a pour intention de montrer que ces principes de la raison, lorsqu'ils prennent en compte l'expérience qu'a le sujet de la faillibilité de son propre jugement, ont pour effet de détruire les jugements qu'ils conduisent initialement à formuler :

J'ai établi ici que les principes mêmes qui nous font former une décision sur un sujet, puis la corriger par la considération de notre génie et de nos capacités, ainsi que de l'état de notre esprit quand nous avons examiné le sujet, j'ai établi, dis-je, que ces mêmes principes, poussés plus loin et appliqués à tout nouveau jugement réfléchi, doivent, en réduisant continuellement l'évidence originelle, la réduire finalement à néant et détruire complètement toute croyance et toute opinion. (T 1.4.1.8, p. 265)

L'objectif que Hume vise en présentant cet argument est d'étayer son hypothèse selon laquelle « la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive » (T 1.4.1.8, p. 265). La validité de l'argument sur la faillibilité est largement contestée dans la littérature sur Hume; néanmoins, nous nous contenterons de présenter cet argument tel que le présente Hume sans débattre de sa validité puisque, valide ou non, les conséquences qui en découlent

pour le scepticisme humien subsistent, Hume lui-même ne contestant pas cette validité.

L'argument présenté par Hume est en deux parties, chacune consacrée à l'un des deux types de raisonnement de l'entendement; la première a pour conclusion que toute démonstration doit dégénérer en probabilité; la seconde, que toute probabilité se voit réduite à néant. Tout d'abord, Hume observe que l'exercice de l'entendement dans la démonstration n'est pas sans faille; l'expérience montre à chacun qu'il est faillible, qu'il est sujet à l'erreur dans l'exercice de ses facultés. Une démonstration réussie produit un jugement vrai, mais force est de constater que l'exécution du raisonnement démonstratif peut ne pas être faite correctement par le sujet – elle peut contenir une erreur – de sorte que le raisonnement ne produit pas toujours un jugement vrai. Par exemple, un calcul mathématique constitue une démonstration, c'est-à-dire qu'il ne dépend que de relations nécessaires que des idées entretiennent entre elles; mais le sujet qui l'exécute peut faire une erreur en calculant. En ce sens, la raison qui s'applique à une démonstration doit être considérée comme une *cause* dont l'effet est la vérité : comme il est le cas dans les relations causales, l'exécution du raisonnement démonstratif peut être affectée par l'action de causes contraires « interférentes ». Envisagé comme élément d'une relation causale, le résultat de la démonstration doit faire l'objet d'un jugement probable de la part du sujet; en effet, juger de la vérité du résultat de la démonstration produite par l'entendement implique pour le sujet concerné de considérer les cas de son expérience passée où ses facultés ont produit une démonstration réussie et pondérer ce jugement en considérant les cas de son expérience passée où ses facultés ont failli à produire correctement une démonstration. Il s'ensuit que compte tenu de la faillibilité de ses facultés, le sujet qui produit un raisonnement démonstratif ne peut accepter le résultat de ce dernier que comme une probabilité. À ce phénomène n'échappe pas même, selon Hume, l'addition la plus simple : on peut concevoir que la possibilité d'erreur soit plus grande dans un calcul complexe que dans une série d'additions plus courte; mais même en diminuant graduellement la longueur d'une série



d'additions jusqu'à la simple addition de deux nombres, « il se révèle impossible de montrer la limite précise entre connaissance et probabilité, ou de découvrir le nombre particulier où finit l'une et où commence l'autre » (T 1.4.1.3, p. 262). La connaissance et la probabilité sont de nature si opposées, avance Hume, qu'elles ne peuvent se mêler graduellement l'une à l'autre mais doivent être « ou entièrement présentes ou entièrement absentes » (T 1.4.1.3, p. 262). Aussi toute connaissance doit-elle « dégénérer » en probabilité.

Mais, ajoute Hume dans la seconde partie de son argument, si les raisonnements de type démonstratif doivent faire l'objet d'un raisonnement probable, les raisonnements de type probable doivent eux aussi faire l'objet d'un raisonnement probable par le sujet compte tenu de la faillibilité de ses facultés. Selon Hume, « si nous suivions notre raison de près » (T 1.4.1.6, p. 264, trad. modif.), tout jugement probable initial  $j_0$  dérivé de la « nature de l'objet » devrait être corrigé, comme pour les démonstrations, par un autre jugement probable  $j_1$  dérivé de notre expérience de la faillibilité de nos facultés, amoindrissant du même coup la confiance en  $j_0$ . Or, le jugement  $j_1$  étant lui aussi un jugement sujet à l'erreur, il devrait être corrigé par un autre jugement probable  $j_2$  amoindrissant de nouveau, de l'avis de Hume, l'évidence en faveur de  $j_0$ :

Ayant ainsi trouvé dans toute probabilité, outre l'incertitude originelle inhérente au sujet, une nouvelle incertitude découlant de la faiblesse de la faculté qui juge, et, ayant ajusté les deux ensemble, nous sommes obligés par notre raison d'ajouter un doute nouveau, provenant de la possibilité d'erreur dans l'estimation que nous faisons de la véracité et de la fidélité de nos facultés. (T 1.4.1.6, p. 263-264)

Notons que cette conséquence – la diminution de l'évidence en faveur de  $j_0$  en raison de jugements d'ordres supérieurs  $j_1$  et  $j_2$  – pourrait être discutée; mais cette diminution devrait selon Hume se reproduire de la même manière par des jugements additionnels  $j_3$ ,  $j_4$  et ainsi de suite à l'infini, jusqu'à l'élimination complète de l'évidence en faveur de  $j_0$ :

Mais, même si elle est favorable à notre jugement précédent, cette décision, n'étant fondée que sur une probabilité, doit affaiblir encore notre évidence première et doit elle-même être affaiblie par un quatrième doute du même genre, et cela *in infinitum*, jusqu'à ce qu'enfin, il ne reste rien de la probabilité originelle [...]. (T 1.4.1.6, p. 264, trad. lég. modif.)

Ce mécanisme d'évaluation réitérée des jugements probables étant valable pour tout jugement probable, il s'ensuit que pour toute croyance causale, l'évidence en sa faveur devrait être nulle : « Si forte que puisse être notre croyance initiale, elle périra infailliblement en subissant autant de nouveaux examens, chacun lui ôtant quelque peu de sa force et de sa vigueur. » (T 1.4.1.6, p. 264, trad. lég. modif.) Ainsi se conclut l'argument sceptique sur la faillibilité.

Mais de fait, la production de chaînes de raisonnements probables réitérés sur la faillibilité de nos raisonnements n'a pas lieu; « ici, on est peut-être en droit de demander comment il se fait que [...] ces arguments expliqués plus haut n'entraînent pas une suspension totale du jugement, et de quelle manière l'esprit peut jamais conserver une certaine assurance sur un sujet quelconque. » (T 1.4.1.9, p. 266) Cela s'explique, selon Hume, en raison de la difficulté dans laquelle se trouve l'esprit à pénétrer des raisonnements longs et abstrus : les raisonnements de degrés supérieurs dérivés de la faillibilité de nos facultés ne parviennent pas à faire impression sur l'esprit en raison du peu de facilité à les poursuivre. Cette propriété de *l'imagination* – l'absence de conviction que produisent les raisonnements compliqués – explique que l'on puisse, après tout, éviter que la croyance en nos jugements s'éteigne. D'ailleurs, quoiqu'il ne remette pas la justesse de l'argument sur la faillibilité en cause, Hume affirme que personne n'a jamais réellement pu soutenir sincèrement et de manière durable la conclusion sceptique selon laquelle l'évidence en faveur de tout jugement devrait être nulle (T 1.4.1.7, p. 264), précisément parce que chacun est inévitablement « causé » à s'arrêter à des jugements en raison des tendances imaginatives qu'il avance pour explication. Aussi ajoute-t-il : « Qui s'est donné la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme *total* n'a fait, en réalité, que débattre sans adversaire et essayé d'établir par des

arguments une faculté que la nature a déjà implantée dans l'esprit et rendue inévitable. » (T 1.4.1.7, p. 265, trad. modif.)

## 2.2.2 Les enjeux interprétatifs entourant l'argument et l'analyse de l'argument

### 2.2.2.1 Le but visé par l'exposé de cet argument

L'analyse de l'argument sur la faillibilité sera grandement facilitée en insistant tout de suite sur le but visé par Hume en produisant cet argument. Cet objectif semble clairement s'inscrire dans le même type de discours que l'argument sur les croyances causales, c'est-à-dire qu'il s'intéresse à des faits relatifs à la psychologie de l'agent qui acquiert des croyances par l'inférence causale :

Mon intention, en exposant avec tant de soin les arguments de cette secte fantastique [les sceptiques, M.T.-H.], n'est que de faire sentir au lecteur la vérité de mon hypothèse selon laquelle *tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume, et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive*. (T 1.4.1.8, p. 265)

En produisant l'argument sur la faillibilité, Hume cherche à corroborer une thèse qu'il a précédemment défendue. En analysant la relation de cause à effet, Hume s'était posé la question de savoir d'où vient l'idée d'une connexion nécessaire entre, par exemple, le feu et la fumée, que nous tenons pour une composante fondamentale de la relation de causalité entre ceux-ci. La réponse donnée par Hume était que cette idée d'une connexion nécessaire a pour origine causale l'impression de détermination que ressent l'esprit à faire la transition d'une idée à l'autre lorsque l'une est présente à lui, détermination elle-même causée par l'habitude à faire l'expérience d'une conjonction constante entre les deux types d'objets. Ceci permet d'expliquer que l'esprit, lorsqu'il considère l'idée de fumée, fasse la transition vers l'idée du feu comme y étant jointe de manière nécessaire. Cependant, une transition vers l'idée de feu n'explique pas à elle seule la *croyance* en l'existence actuelle d'un feu : lorsque je fais l'hypothèse selon laquelle il y aurait de la fumée sortant du toit de ma maison, j'infère la supposition d'une cause, le feu, dont l'idée se présente à mon

esprit comme étant jointe à la première de manière nécessaire; en revanche, lorsque j'observe de la fumée sortant du toit de ma maison, j'infère l'existence actuelle d'un feu dans ma maison et j'acquies la croyance qu'il y a du feu dans ma maison. La thèse que Hume veut renforcer grâce à l'argument sur la faillibilité ne concerne pas seulement ce qui nous engage à faire des inférences causales (l'habitude), mais concerne surtout le phénomène par lequel se distingue, comme résultat de cette inférence, une simple idée d'une croyance. Cette thèse que Hume a avancée peu après son argument sur les croyances causales (T 1.3.7 « De la nature de l'idée ou de la croyance » et T 1.3.8 « Des causes de la croyance ») expliquait la distinction entre l'idée et la croyance par la différence dans la manière que l'esprit a de concevoir les deux, une différence similaire à celle entre une idée et une impression : le feu imaginé a moins de force et de vivacité que le feu auquel on croit. Cette différence s'explique par le fait que l'impression de la fumée observée transfère de sa vivacité à l'idée du feu inférée; pour qu'une idée « devienne » une croyance, elle doit être liée à une impression. Aussi une des propositions que Hume cherche à renforcer grâce à l'argument sur la faillibilité est-elle que la croyance, qui dépend de la vivacité de la perception, relève de l'aspect sensible de notre nature et non de son aspect cognitif.

Considérant ceci, la question se pose de spécifier de quelle *manière* l'exposé de cet argument peut être utile à cet effet. De toute évidence, l'exposé de l'argument sur la faillibilité ne peut permettre à Hume de renforcer sa conception de la croyance comme relevant de la sensation plutôt que de la cognition qu'*en montrant que la raison dépourvue de sensibilité serait incapable de générer une croyance* :

Si donc la croyance était simplement un acte de la pensée, sans conception particulière d'aucune sorte ou sans addition de force et de vivacité, elle ne pourrait que se détruire elle-même, infailliblement, et aboutirait dans tous les cas à une suspension totale du jugement. (T 1.4.1.8, p. 265)

Hume souhaite ainsi défendre sa conception de la croyance en opposant le fait que nous avons effectivement des croyances à (ce qui est selon lui) un argument

rigoureux montrant que l'usage de notre raison devrait nous conduire à suspendre notre assentiment sur toute question; en conséquence de quoi la croyance ne peut pas reposer sur la cognition ou raison, mais doit plutôt relever de la sensation.

#### 2.2.2.2 Les règles de la logique

L'argument sur la faillibilité prend appui sur ce qu'exigent la « raison », ou les « règles de la logique » (T 1.4.1.6, p. 264); afin de bien comprendre l'enjeu de l'argument, il est important de préciser ce qui doit être entendu par ces termes. Tout d'abord, notons que l'argument met en jeu le processus par lequel nous réalisons des jugements probables et non seulement des démonstrations : ce qui semble être demandé par cette raison ou ces règles est que des jugements *probables* soient appliqués de manière réitérée. Il ne fait donc aucun doute que l'argument ne prend pas pour cible une raison « rationaliste » se limitant aux règles déductives : la cible de l'argument sur la faillibilité est la raison entendue comme faisant (aussi) des inférences inductives. Notons aussi que l'argument cherche à montrer que ce sont *les mêmes règles* qui nous amènent à former un jugement quelconque qui doivent nous conduire à suspendre ce même jugement :

J'ai établi ici que *les principes mêmes qui nous font former une décision sur un sujet [...]*, ces mêmes principes, poussés plus loin et appliqués à tout nouveau jugement réfléchi, doivent, en réduisant continuellement l'évidence originelle, la réduire finalement à néant et *détruire complètement toute croyance et toute opinion*. (T 1.4.1.8, p. 265, nous soulignons)

À quoi peuvent référer les « principes mêmes qui nous font former une décision sur un sujet » dans le contexte de probabilité dont il est question ici? Pour répondre à cette question, examinons donc ce contexte de probabilité. Hume distingue, dans le domaine de la probabilité au sens large – c'est-à-dire conçue comme s'opposant à la connaissance –, la preuve et la probabilité au sens strict (T 1.3.11.2, p. 194). La preuve est obtenue par un raisonnement causal qui s'appuie sur une expérience parfaitement uniforme de conjonction constante entre la cause et l'effet. La probabilité au sens strict, ou le raisonnement par conjecture, est divisé en deux

types par Hume : la probabilité des causes et la probabilité des chances. La probabilité des chances correspond à la probabilité objective liée au hasard. Par exemple, mon expérience passée me conduit à attendre qu'un dé lancé retombe sur l'une de ses six faces, mais ne me détermine pas à attendre qu'il tombe sur l'une de ses faces en particulier; la vivacité de l'impression de la cause (le lancer du dé) est fractionnée en part égales entre chacune des issues possibles (T 1.3.11.12, p. 199). En revanche, si quatre des six faces portent le chiffre 1, mon attente quant au *chiffre* qui sera présenté par le dé sera, elle, déterminée, mais non pas directement par mon expérience passée : « les impulsions qui sont propres à toutes ces faces doivent se réunir sur ce seul chiffre et devenir, grâce à leur union, plus fortes et plus puissantes. » (T 1.3.11.13, p. 199) La probabilité des causes, quant à elle, renvoie aux événements pour lesquels ce n'est pas l'indifférence de la chance qui explique l'incertitude, mais le fait que notre habitude des rapports causaux qu'entretiennent les objets concernés est imparfaite, soit parce que notre expérience de ces objets est pauvre, soit parce que même si notre expérience est riche, elle n'est pas constante. Considérons l'exemple d'un homme qui possède beaucoup d'expérience en la matière et qui a observé que, globalement, sur vingt bateaux envoyés en mer, seulement dix-neuf reviennent au port. Son expérience de ce type d'événements lui montre que la cause (le départ d'un bateau en mer) n'est pas toujours accompagnée du même effet (le retour du bateau). Pour un bateau en particulier qui est envoyé en mer, son attente ou sa confiance que ce bateau revienne au port sera élevée, mais ne sera pas aussi solide que son attente pour des événements dont il possède une expérience parfaitement uniforme (comme par exemple l'attente qu'une balle qui est lâchée en l'air tombe par terre). Contrairement aux cas de probabilité des chances, son expérience passée le déterminera à attendre un certain effet plutôt qu'un autre, mais sa confiance en cette issue ne sera pas parfaite. Les cas de probabilité des causes ont lieu lorsque d'autres causes interfèrent parfois avec la relation causale attendue, de sorte que la conjonction entre la cause et l'effet n'est pas constante : « une contrariété d'effets trahit toujours une contrariété de causes et provient de leur interférence et de leur opposition réciproques. » (T 1.3.12.5, p. 203) Et c'est ce type

de probabilité dont il est question dans l'argument sur la faillibilité : Hume considère une relation causale attendue – l'exercice de l'entendement comme cause d'un jugement correct – et l'argument sceptique prend appui sur le fait que l'expérience de cette relation causale n'est pas uniforme – par le passé, des causes diverses ont déjà interféré avec l'exercice de notre entendement de sorte que son effet attendu, le jugement correct, n'a pas eu lieu. De ce fait, notre expérience passée ne peut pas nous conduire à une confiance parfaite qu'un jugement juste résultera de l'exercice de notre l'entendement :

Je suppose qu'une certaine question m'est posée et [...] je ressens une conception plus forte d'un certain côté plutôt que de l'autre. Cette conception forte constitue ma première décision. Supposons qu'ensuite j'examine mon jugement lui-même et que, constatant par expérience qu'il est parfois juste et parfois erroné, je le considère comme réglé par des causes ou des principes contradictoires, dont certains conduisent à la vérité, d'autres à l'erreur; en mettant en balance ces causes contradictoires, je diminue par une nouvelle probabilité l'assurance de ma première décision. (T 1.4.1.9, p. 266)

Les « principes mêmes qui nous font former une décision sur un sujet » dont il est question dans cet argument sont donc les principes qui nous amènent à régler notre jugement par la considération de notre expérience de l'action des causes et des effets. Or, à la section du *Traité* intitulée « Règles par lesquelles juger des causes et des effets » (T 1.3.15, p. 250-257), Hume présente huit règles nous permettant de faire des inférences correctes touchant les causes ou effets possibles d'un objet en fonction de différentes circonstances que nous pourrions observer. Par exemple : la cause doit précéder l'effet; une même cause produit toujours le même effet; si différents objets produisent un même effet, alors celui-ci doit être attribuable à une qualité commune à ces objets, etc. Or, Hume dit de ces règles : « Voilà toute la LOGIQUE que je juge bon d'employer dans mon raisonnement [...] » (T 1.3.15.11, p. 252). Il est donc vraisemblable que ce soit à ces règles que Hume réfère lorsqu'il dit que « les règles de la logique » requièrent que nous appliquions de nouveaux jugements basés sur la faillibilité de nos facultés au jugement dérivé de la nature de l'objet : ce sont les règles d'une raison effectuant des inférences probables et ce

sont les règles que nous adoptons effectivement pour former des jugements probables<sup>15</sup>.

Pour appuyer cette interprétation, il nous est toutefois nécessaire d'écarter la possibilité que la raison dont parle Hume dans l'argument sur la faillibilité soit une raison incluant des principes du raisonnement probable, mais une raison telle que la concevaient d'autres philosophes de l'époque et non Hume lui-même<sup>16</sup>. Si tel était le cas, alors il se pourrait que l'argument sceptique prenne pour cible une certaine conception de la raison que Hume ne partage pas. Cette possibilité peut être définitivement écartée par la réflexion que Hume fait sur l'argument sceptique dans la conclusion du livre (T 1.4.7, p. 356-367)<sup>17</sup>. Après sa discussion de la relation de causalité et du scepticisme à l'égard de la raison, mais avant la conclusion du livre (T 1.4.4.1, p. 312-313), Hume clarifie le rapport qu'entretiennent, selon lui, la raison et l'imagination : les principes de la raison ne sont finalement rien d'autre qu'un sous-ensemble des principes de l'imagination comprise au sens large, comme faculté associative. Certains principes de l'imagination sont « solides, permanents et cohérents » (T 1.4.4.1, p. 313) – comme la transition inférentielle de cause à effet – alors que d'autres sont variables et capricieux; c'est la régularité et la stabilité qui distinguent les principes associatifs de la raison de ceux appartenant à la fantaisie ou imagination au sens restreint du terme.

[...] l'imagination [est], de mon propre aveu, le juge de tous les systèmes en philosophie [...]. Pour me justifier, il me faut distinguer, dans l'imagination, entre les principes qui sont permanents, irrésistibles et universels, comme la transition coutumière des causes aux effets et des effets aux causes, et les principes qui sont variables, faibles et irréguliers [...]. Les premiers sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions [...]. Les autres ne sont ni inévitables pour l'humanité, ni nécessaires [...]. On observe au contraire qu'ils ne se manifestent que chez les esprits faibles, et qu'étant contraires aux autres

<sup>15</sup> Cette interprétation est défendue par Garrett (1997, p. 226).

<sup>16</sup> Par exemple Arnauld et Nicole dans *La Logique ou l'art de penser* (voir Arnauld et Nicole, 1970), ou Bernoulli dans *L'Ars conjectandi* (voir Bernoulli, 1968). Pour une étude du sujet, voir Daston (1988).

<sup>17</sup> Cela est montré de manière très convaincante par Owen (1999, p. 201-205), dans une discussion à propos du concept de raison dans la portée de l'argument sceptique.



principes de la coutume et du raisonnement, ils sont aisément détruits par une opposition appropriée. C'est la raison pour laquelle la philosophie admet les premiers et rejette les autres. (T 1.4.4.1, p. 360)

Selon ce passage, la raison « humienne », soit la raison telle que la comprend Hume, doit donc être comprise comme renvoyant aux principes stables de l'imagination. Or, dans la conclusion du livre (T 1.4.7.7, p. 360-361), Hume identifie explicitement la raison qui est la cible de l'argument sceptique sur la faillibilité aux principes stables de l'imagination :

[Si nous prenions] la résolution de rejeter toutes les suggestions insignifiantes de la fantaisie et de nous en tenir à l'entendement, c'est-à-dire aux propriétés générales et les mieux établies de l'imagination, même cette résolution, si elle était suivie avec constance, serait dangereuse et accompagnée des plus fatales conséquences. En effet, j'ai déjà montré que l'entendement, quand il agit seul et suivant ses principes les plus généraux, se renverse entièrement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition, qu'elle appartienne à la philosophie ou à la vie courante.<sup>18</sup> (T 1.4.7.7, p. 360)

Il est donc indéniable que la raison aux prises avec les difficultés sceptiques sur la faillibilité est la raison humienne, incluant les règles de la logique probable<sup>19</sup>, et il y a fort à parier que les « règles de la logique » ou « règles de la raison » sur lesquelles s'appuie l'argument sceptique correspondent aux règles pour juger des causes et des effets énoncées par Hume en T 1.3.15.

### 2.2.2.3 L'exigence de réitération

Un fait important dont il faut tenir compte relativement à ces règles pour comprendre la mécanique de l'argument est que celui-ci est censé illustrer que ces règles nous amèneraient à suspendre notre jugement non pas dans la mesure où la fantaisie nous prendrait de les appliquer de manière réitérée, mais bien plutôt si, comme *elles* le requièrent, nous les appliquons à nos facultés qui produisent ce jugement : « [...] toutes les règles de la logique *exigent (require)* une diminution continuelle et,

<sup>18</sup> Une note de Hume renvoie ici le lecteur à la section T 1.4.1 du *Traité*.

<sup>19</sup> Cette conclusion est rejointe par Ridge (2003, p. 176-178).

finalement, une extinction totale de la croyance et de l'évidence » (T 1.4.1.6, p. 264, nous soulignons); « nous sommes *obligés par notre raison* d'ajouter un doute nouveau, provenant de la possibilité d'erreur [...] » (T 1.4.1.6, p. 263, nous soulignons). L'argument affirme donc des règles que nous utilisons pour juger qu'*elles* nous demandent en fait d'appliquer de manière réitérée des jugements probables prenant en compte la fiabilité de nos facultés à nos jugements probables portant sur les objets.

L'argument sur la faillibilité comporte probablement deux points obscurs et liés à cette réitération : le premier est celui de savoir pourquoi et comment une application réitérée de jugements probables serait censée entraîner nécessairement une *diminution* constante de la probabilité du jugement initial, jusqu'à son extinction complète; le deuxième est celui que nous venons de discuter, à savoir pourquoi et comment les règles de la logique devraient exiger une application réitérée d'elles-mêmes. L'exemple suivant tentera de donner une version crédible de ce que Hume pourrait chercher à faire voir quant à la diminution attendue de la probabilité; toutefois, son objectif principal sera d'éclaircir le deuxième point obscur en montrant en quoi pourrait consister l'exigence de réitération posée par les règles de la logique probable<sup>20</sup> :

Lorsque je me trouve chez le quincaillier, après avoir calculé minutieusement, avant de partir de chez moi, la quantité de verni dont j'aurai besoin pour donner trois couches à l'escalier du salon en fonction du nombre et de la dimension des marches, des contremarches, des limons et des rampes de l'escalier, ainsi que du pouvoir couvrant du verni semi-brillant Fini-tech 6000, je me prends à mettre en doute l'exactitude de mon calcul parce que je sais par expérience qu'il m'arrive occasionnellement de me tromper en faisant un calcul aussi complexe. Je juge que ce calcul a des risques d'être inexact; au moment de faire mon achat, la confiance

---

<sup>20</sup> Pour des discussions sur la validité de l'argument sceptique, voir MacNabb (1951), Fogelin (1985, p. 13-24; 1993, p. 100-105); Lynch (1996); ainsi qu'Owen (2009); sur l'interprétation de l'argument en général, voir aussi Garrett (1997, p. 222-229); Owen (1999, ch. 8); Baxter (2007, 2008b); Meeker (2008). Owen (2009) donne une bibliographie détaillée du sujet.

que j'ai en mon calcul de la quantité de verni nécessaire pour vernir mon escalier est ébranlée. Cependant, cette confiance demeure suffisamment bonne pour que j'achète la quantité de verni que j'ai calculé être nécessaire. C'est ce qui normalement se produit dans les faits, sauf si mon expérience m'enseigne que mes calculs – lorsque réalisés dans des circonstances qui sont semblables à celles sous lesquelles j'ai réalisé le calcul présent – sont mauvais plus de la moitié du temps. Ce que l'argument sceptique avance, c'est que si j'avais suivi rigoureusement les règles que j'ai appliquées pour juger de la fiabilité de mon calcul de la quantité de verni nécessaire, alors la réflexion précédant mon achat n'aurait pas dû s'arrêter là. Lorsque j'ai estimé la fiabilité de mon calcul, je me suis appuyée sur mon expérience passée de la réussite de mes calculs, parce qu'il m'arrive de me tromper en calculant; la réussite de ce calcul étant une affaire de probabilité, je n'ai pu accepter la réussite de ce calcul comme une certitude mais je l'ai évaluée selon certains paramètres – la fréquence de mes erreurs de calcul, les circonstances dans lesquelles j'ai fait ces erreurs comparées à celles dans lesquelles j'ai fait le présent calcul, les causes possibles de ces erreurs, etc. Or, si la justesse d'un calcul dépend des paramètres pertinents dans les événements probables, *la justesse du jugement que j'émetts sur la fiabilité de mon calcul est elle aussi une affaire de probabilité* : je peux me tromper en estimant la fiabilité de mon calcul, comme il m'arrive de me tromper en estimant mes capacités intellectuelles en général. Considérant ceci, *je ne devrais pas accepter la justesse de ce jugement comme une certitude*, mais je devrais juger de manière probable la justesse de mon estimation de mes capacités à calculer, en fonction de l'expérience que j'ai de la justesse des jugements que je porte sur mes capacités intellectuelles : j'ai peut-être en général de très bonnes réussites à l'estimation de mes capacités intellectuelles, mais mon jugement n'est pas infaillible; mon expérience montre qu'il est possible que j'aie mal estimé mes compétences intellectuelles dans la situation présente, auquel cas j'ai pu *surestimer* mes compétences à calculer. Et même si je juge que j'ai d'excellentes capacités à estimer la fiabilité de mes calculs, la justesse de mes estimations n'est toujours pas certaine; en conséquence, la confiance initiale que j'ai en mon évaluation de mes

capacités à calculer devrait être ébranlée et *je ne devrais pas avoir une parfaite confiance que je n'ai pas surestimé* mes compétences à calculer. *Ce nouveau jugement doit donc avoir pour effet de diminuer la confiance en mon calcul de la quantité de verni nécessaire pour vernir mon escalier.* Or, la justesse de ce nouveau jugement sur mon jugement (de la fiabilité) de mon calcul de la quantité de verni nécessaire est elle aussi une probabilité, en conséquence de quoi je ne dois pas l'accepter comme une certitude, mais seulement avec la confiance qui lui revient selon mon expérience passée de ce genre de choses.

On voit où cela doit mener : si je considère rigoureusement chaque jugement que j'émetts, je ne dois accepter la justesse de celui-ci que de manière probable, puisque chaque fois je dois prendre en compte le fait que j'ai l'expérience que mes capacités intellectuelles peuvent faillir à produire un jugement correct. Il semble que c'est en cela que les règles du jugement probable exigent une application réitérée de jugements probables : les règles pour bien juger des causes et des effets, ou les règles de la logique, me demandent de *prendre en considération l'expérience passée pour juger d'un événement probable*; comparer les situations passées de mon expérience avec la situation actuelle en examinant les différences et similitudes entre les deux pour repérer l'action de causes communes ou dissemblables, etc. Si je ne juge pas de manière probable la justesse de mes jugements, alors j'accepte pour une certitude ce qui ne devrait être accepté que comme une probabilité, et je ne prends pas en compte l'expérience passée pour juger d'une question de fait, ce qui contrevient, au moins implicitement, aux règles de la logique probable<sup>21</sup>. Le résultat d'une application rigoureuse des règles de la logique est qu'au final, selon Hume, je n'achèterai pas le verni pour mon escalier parce que j'aurai perdu toute confiance en mon calcul de la quantité de verni nécessaire. L'argument sceptique que discute Hume entend donc montrer que les règles du raisonnement que quiconque – Hume et son lecteur – accepte pour juger des causes et des effets, si elles étaient

---

<sup>21</sup> Garrett (1997, p. 226-227) propose une autre interprétation de la manière dont la réitération devrait être engendrée par les règles de la logique.

appliquées correctement par le sujet, entraîneraient une suspension de l'assentiment du sujet sur toute question.

#### 2.2.2.4 La validité de l'argument selon Hume

Notons enfin que Hume traite l'argument sceptique comme un argument rigoureux. En fait, l'argument doit être tenu valide par Hume pour servir le but qu'il recherche en présentant cet argument : rappelons que ce but est de montrer que ce n'est pas la cognition mais la sensation qui est à la base de la croyance. Hume ne peut espérer atteindre ce but au moyen de l'exposé de l'argument sceptique que dans la mesure où il considère que celui-ci contribue effectivement à montrer que « [s]i [...] la croyance était simplement un acte de la pensée, sans conception particulière d'aucune sorte ou sans addition de force et de vivacité, elle ne pourrait que se détruire elle-même, infailliblement, et aboutirait dans tous les cas à une suspension totale du jugement » (T 1.4.1.8, p. 265). Si l'argument sceptique ne permet pas d'établir de manière réussie que la raison devrait conduire à suspendre notre jugement, alors il n'amène pas de support à la thèse selon laquelle la raison ou l'acte de pensée ne peut pas être à la base de la croyance. Hume résume bien cette opposition, sur laquelle il base son procédé argumentatif, entre nos croyances effectives et les conclusions auxquelles nous devrions être conduits selon les règles de la raison en faisant appel à l'expérience du lecteur :

Mais, comme quiconque pense qu'il vaut la peine d'essayer sera suffisamment convaincu par l'expérience qu'il continue pourtant de croire et de penser, et de raisonner comme à l'accoutumée, *bien qu'il ne trouve pas d'erreur dans les arguments qui précèdent*, il pourra conclure sans risque que son raisonnement et sa croyance relèvent de quelque sensation ou quelque manière de concevoir particulière qui ne peut être détruite simplement par des idées et des réflexions. (T 1.4.1.8, p. 265, nous soulignons)

Donc, ce n'est pas la raison qui est à la base de la distinction entre avoir une idée et croire : si les principes de la raison étaient les seuls à l'œuvre dans notre esprit, aucune croyance ne serait générée. C'est donc qu'il y a un autre principe qui

interfère avec ceux-ci et qui cause la croyance : si nous avons des croyances, c'est grâce au fait que nous ne suivons pas de manière rigoureuse les règles de la raison, mais qu'un principe de l'imagination (comprise au sens restreint du terme) nous empêche de produire la série de jugements réitérés exigée par les règles de la raison. Nous appliquons les règles de la logique pour former une croyance sur l'objet, puis ces règles de la logique nous conduisent (le plus souvent) à former une croyance de deuxième ordre sur la fiabilité de ce premier jugement; même si ces mêmes règles qui ont présidé à la formation des deux premiers jugements exigent que nous formions un jugement supplémentaire sur la fiabilité du second jugement, nous ne le faisons pas – *nous ne suivons pas notre raison de près* –, puisqu'un principe de l'imagination basé sur la difficulté à suivre et être convaincu par des raisonnements abstrus nous en empêche :

Je réponds qu'après la première et la seconde décisions, comme l'action de l'esprit devient forcée et non naturelle, et les idées, faibles et obscures, les principes du jugement et la comparaison des causes contraires ont beau être les mêmes qu'au tout début, leur influence sur l'imagination et la vigueur qu'ils ajoutent ou retirent à la pensée est loin d'être égale. (T. 1.4.1.10, p. 266-267)

Cette propriété de l'imagination influence l'impression que fait sur l'esprit l'application des règles de la logique dans un raisonnement complexe, et permet que soit fixée la vivacité de l'idée inférée par ces règles après quelques jugements réitérés, à l'encontre de ce que ces règles exigent.

### 2.2.3 La portée sceptique de l'argument

L'argument sur la faillibilité établit donc de manière réussie, selon Hume, que les règles de la logique régissant nos jugements – la raison – exigent, étonnamment, que nous suspendions notre jugement sur toute question : pour tout  $q$ , nous ne devrions pas croire que  $q$ . Lorsque vient le moment de se pencher sur le caractère sceptique de cet argument, il convient de souligner que malgré une référence directe à la mécanique argumentative des sceptiques pyrrhoniens, le sens que prend l'exigence d'une suspension de l'assentiment dans l'argument de Hume n'est pas

clair : en quel sens l'argument sceptique montre-t-il que selon les règles de la raison ou de la logique, nous ne *devrions pas* croire? De fait, l'argument que présente Hume est ambigu sur cette question : l'affirmation que « selon les règles de la logique, nous ne devrions pas croire » peut bien sûr illustrer ce que nous devrions faire, au sens de ce qui est requis par une norme; mais elle peut aussi illustrer ce que nous serions supposés faire, au sens prédictif de ce qui devrait être attendu causalement d'une certaine circonstance hypothétique.

En effet, rappelons que le type de discours ou le but dans lequel s'inscrit la discussion de l'argument sceptique sur la faillibilité concerne la nature de la croyance; Hume cherche à établir que l'origine causale de nos croyances ne peut pas être la raison – le fait que nous ayons une croyance plutôt qu'une simple idée ne dépend pas de la raison mais de la sensibilité conférée à certaines idées par l'imagination. L'argument vise à montrer que la raison ne pourrait pas générer la croyance que *p* parce qu'elle ne dispose pas de l'efficacité causale nécessaire pour produire la croyance que *p* : si la raison était la seule cause à l'œuvre dans notre esprit, alors les règles de la raison nous causeraient à suspendre notre jugement. Hume débute d'ailleurs la section « Du scepticisme à l'égard de la raison » en affirmant que « [n]otre raison doit être considérée comme une sorte de cause, dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet tel qu'il peut fréquemment être empêché par l'irruption d'autres causes [...] » (T 1.4.1.1, p. 261, trad. modif.). L'argument qu'il développe ensuite montre que les règles de la raison sont en fait une cause qui, *ceteris paribus*, nécessite que nous suspendions notre assentiment sur toute question; or, puisque nous ne suspendons pas notre assentiment sur toute question, nous devons supposer l'action d'une cause contraire interférente, un principe de l'imagination. Compte tenu du but argumentatif poursuivi par Hume, il y a donc tout lieu de croire que l'affirmation que « selon les règles de la logique, nous ne devrions pas croire » doit être comprise dans le sens causal de « considérant les règles de la logique, nous ne serions pas supposés de croire ».

Mais si ce qui intéresse Hume est la cause qui fait d'une idée une croyance, ce dont il discute dans l'argument sur la faillibilité n'est pas seulement une cause potentielle, c'est aussi une règle qui possède une force normative. Le fait que l'argument prend appui sur l'autorité qu'exercent les règles de la logique probable pour le sujet est d'ailleurs rendu manifeste, selon nous, par le fait qu'il est qualifié par Hume d'argument *sceptique*. Cet aspect, fondamental pour la question qui nous occupe, ne fait pas l'unanimité. Certains auteurs (Owen 1999, p. 177-178 et 2009, p. 1,15-16; Garrett, 1997, p. 208) s'opposent au fait de considérer l'argument sur la faillibilité comme étant concerné par une question normative et affirment que cet argument met strictement en jeu des considérations causales. Ils soutiennent que l'argument sur la faillibilité n'est pas qualifié par Hume de « sceptique » parce qu'il concernerait la justification d'un type de croyances mais plutôt simplement en vertu du fait – psychologique – qu'il tendrait à produire du doute et de l'incertitude. Nous nous opposons à cette interprétation du qualificatif de « sceptique » chez Hume, pour la raison qu'elle ne rend pas du tout justice à la description que Hume donne du sceptique dans la section du *Traité* qui nous occupe (T 1.4.1), pas plus que dans le premier paragraphe de la section suivante (T 1.4.2.1, p. 270). Le sceptique est en effet pour Hume un personnage de cette « secte fantastique » (T 1.4.1.8, p. 265), de ceux « qui soutiennent que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour rien aucune mesure de vérité et de fausseté<sup>22</sup> » (T 1.4.1.7, p. 264, trad. modif.); Hume avance d'ailleurs que le sceptique « affirme qu'il ne peut pas *défendre* sa raison par la raison [...] » (T 1.4.2.1, p. 270, nous soulignons). Le sceptique dont parle Hume est un personnage non seulement accablé par le fait psychologique du doute, mais surtout concerné par la possibilité de *défendre* une croyance par un critère de vérité – une mesure de la vérité et de la fausseté. Le fait que Hume attribue cet argument au sceptique ne peut donc pas être tenu comme simplement tributaire du fait que cet argument a pour effet psychologique de susciter un doute; la description que Hume donne du sceptique indique plutôt qu'un tel argument, s'il est

---

<sup>22</sup> « [...] that our judgment is not in *any* thing possess of *any* measures of truth and falsehood », p. 123 de l'édition anglaise.



sceptique, concerne bel et bien la possibilité de tenir la raison pour une norme ou un critère de vérité. L'argument sceptique, comme les arguments des sceptiques pyrrhoniens, tire les conséquences du *critère* qui est adopté pour la croyance ou le jugement mis sur la sellette – ici, le jugement dérivé de la nature de l'objet. Le présent critère – la raison et les règles qui la constituent – que nous donnons pour le fondement de notre croyance que *p* parce que nous estimons qu'il permet de trancher en faveur de la probabilité de *p* (par opposition à *non-p*) est montré conduire plutôt, si nous en tirons rigoureusement les conséquences, à une suspension de l'assentiment sur la question de savoir si *p* ou *non-p*. Une série de jugements réitérés devrait – au sens normatif – suivre de l'acceptation, qui est la nôtre, de ces règles comme normes de jugement. C'est parce que le sujet accepte, au moins en pratique, *l'autorité* des règles de la logique probable que le *sceptique*, et non simplement le psychologue concerné par les mécanismes causaux, peut dire que le sujet devrait appliquer des jugements réitérés à ses jugements probables. L'affirmation que « selon les règles de la logique, nous ne devrions pas croire » tient donc aussi à ce que nous devrions faire, au sens de ce qui est requis par une norme; selon les règles de la raison, parce que ce sont les règles que le sujet adopte comme règles du « comment bien juger », le sujet devrait, au sens normatif, suspendre son assentiment : « Dans tout jugement que nous pouvons former sur la probabilité comme sur la connaissance, nous devons toujours corriger [*we ought always to correct*] le premier jugement tiré de la nature de l'objet, par un autre jugement tiré de la nature de l'entendement. » (T 1.4.1.5, p. 263, trad. lég. modif.)

L'argument sur la faillibilité est donc bel et bien un argument sceptique au sens où les arguments pyrrhoniens sont des arguments sceptiques : c'est un argument qui montre, pour un candidat au titre d'autorité épistémique – les règles de la logique probable – censé rendre un certain type de croyances justifié – les croyances causales, mais aussi les croyances démonstratives –, que celui-ci ne permet pas, en fait, de rendre ces croyances plus justifiées épistémiquement que leur négation. Par contre, le fait que les règles de la logique, que nous acceptons, demandent que nous

suspensions notre assentiment sur toute question semble ne pas impliquer, pour Hume, que nous devrions effectivement suspendre notre assentiment sur toute question :

Si l'on me demandait ici si je donne sincèrement mon assentiment à cet argument que je semble prendre tant de peine à inculquer, et si je suis réellement un de ces sceptiques [...], je répondrais que cette question est entièrement superflue et que ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion. (T 1.4.1.7, p. 264)

Pour Hume, vraisemblablement, le fait qu'aucune croyance ne peut être appuyée par les règles du raisonnement n'a pas pour conséquence que ces croyances soient illégitimes, encore moins que nous devrions suspendre notre jugement sur celles-ci. En effet, force est de constater qu'en dépit du fait que l'argument sur la faillibilité montre qu'aucune croyance du sujet ne peut être épistémiquement justifiée – aucune ne peut être plus probablement vraie que sa négation –, il ne s'ensuit pas, selon Hume, que nos croyances soient déraisonnables. Ce constat nous conduit, encore une fois, à questionner la conception humienne du fondement normatif des croyances : si le caractère raisonnable de nos croyances ne dépend pas de leur justification épistémique, qu'est-ce qui fonde leur caractère raisonnable pour Hume ? Nous nous penchons maintenant sur cette question dans le chapitre qui suit.

## CHAPITRE III

### LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE EN L'ABSENCE DE FONDEMENT ÉPISTÉMIQUE

Le présent chapitre tentera de voir comment Hume pense pouvoir concilier de manière cohérente son entreprise d'une science de la nature humaine et les conclusions de ses arguments sceptiques. La réponse à cette question nous amènera en premier lieu à relever les remarques et réflexions faites explicitement par Hume à ce sujet. Nous serons alors principalement concernés par la conclusion du premier livre du *Traité* (T 1.4.7 p. 356-367), où Hume aborde le problème que constituent les arguments sceptiques pour son entreprise philosophique positive, mais nous nous référerons aussi à la section XII de *l'Enquête sur l'entendement humain*, intitulée « La philosophie académique ou sceptique » (p. 173-186), où Hume tient à certains égards une réflexion parallèle à celle de la conclusion du premier livre. La suite du chapitre sera consacrée à l'analyse de la solution humienne au problème qui nous occupe et procédera en deux temps. Nous examinerons d'abord deux réponses que Hume semble, de prime abord, faire au scepticisme, réponses qui lui sont attribuées dans la littérature. Ces réponses consisteraient à avancer des motifs (pratiques et psychologiques) de rejeter la pertinence du problème soulevé par le sceptique. Nous tenterons de voir si de telles réponses permettraient à Hume de résoudre la difficulté que lui posent les arguments sceptiques, mais nous essaierons surtout de voir si l'attribution de ces réponses à Hume est justifiée au plan interprétatif. Nous concluons que non seulement ces réponses ne sont pas satisfaisantes pour répondre au problème normatif du scepticisme, mais que, de surcroît, elles ne sont pas des interprétations

satisfaisantes de la position de Hume. Enfin, nous aborderons la question de savoir comment Hume arrive, en l'absence de ces réponses qui lui sont traditionnellement attribuées, à motiver son entreprise théorique en se dotant d'un critère pour fonder des distinctions normatives entre les croyances. Cette étude de la conception humienne du fondement normatif des croyances nous permettra de répondre à notre question de recherche, ainsi qu'à la question soulevée au chapitre précédent : qu'est-ce qui fonde le caractère raisonnable d'une croyance pour Hume?

### 3.1 La crise sceptique de Hume et sa résolution

#### 3.1.1 Les problèmes sceptiques engendrés par les deux arguments

Dans la conclusion au premier livre du *Traité*, Hume se penche sur les conséquences potentiellement dommageables que présentent certains arguments examinés au cours du livre pour son entreprise philosophique. Ces arguments tirent des conclusions si négatives sur les facultés intellectuelles humaines que Hume se trouve frappé de découragement et de mélancolie :

Le souvenir de mes erreurs et de mes perplexités passées me rend défiant pour l'avenir. L'état misérable, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions. Et l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir [...]. (T 1.4.7.1, p. 356-357)

Hume paraît rattacher cette crise mélancolique à l'incapacité de guider ses recherches par un critère qui lui permettrait de distinguer la vérité :

Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions reçues, je poursuis encore la vérité, et par quel critère la reconnaitrais-je, si la fortune me guidait enfin sur ses traces? Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire et je ne sens rien d'autre qu'une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent. (T 1.4.7.3, p. 357-358)

Hume entreprend ensuite une récapitulation des considérations du premier livre qui contribuent à ce constat. La première qu'il rappelle est son analyse de l'inférence causale :

L'expérience est un principe qui m'instruit des diverses conjonctions d'objets dans le passé; l'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose à l'avenir : ensemble elles contribuent à agir sur l'imagination et me font former certaines idées d'une manière plus intense et plus vive que celles qui ne sont pas assorties des mêmes avantages. Sans cette qualité par laquelle l'esprit avive certaines idées plus que d'autres (qualité apparemment si insignifiante et si peu fondée en raison), nous ne pourrions jamais donner notre assentiment à aucun argument, ni porter nos vues au-delà du petit nombre d'objets présents à nos sens. (T 1.4.7.3, p. 358)

Une considération similaire se retrouve dans la discussion du scepticisme de la section XII de l'*Enquête*. Dans cette section, Hume passe en revue divers arguments sceptiques dont il évalue la force. Concernant les objections sceptiques portant sur les questions de fait, ou croyances causales, Hume distingue deux types d'objections qu'il nomme « populaires » et « philosophiques ». Les objections populaires aux croyances causales sont celles qui sont tirées de la faiblesse de l'entendement humain, de la contradiction entre les opinions de différentes époques et nations et des variations du jugement selon l'état de l'agent. Ces objections sont, selon Hume, insuffisantes à détruire cette évidence, parce que « dans la vie ordinaire nous raisonnons à tout moment sur des faits et sur des existences et ne pouvons subsister sans employer constamment cette sorte d'arguments » (E 12.21, p. 181, trad. lég. modif.). En revanche, les objections de type philosophique permettent au sceptique de triompher. Celles-ci se basent sur l'observation que nos croyances causales reposent seulement sur un instinct et que nous n'avons pas d'assurance qu'un tel instinct ne soit pas trompeur. Le sceptique

[...] soulignera avec raison que toute notre évidence, pour toute chose de fait dépassant le témoignage des sens ou de la mémoire, se tire entièrement de la relation de cause à effet; que nous n'avons d'autre idée de cette relation que celle de deux objets qui ont été souvent *joint*s ensemble; que nous n'avons pas d'argument pour nous convaincre que les objets qui dans notre expérience se

sont trouvés fréquemment joints ensemble, le seront de la même manière, dans d'autres cas; et que rien ne nous conduit à cette inférence, sinon la coutume ou un certain instinct de notre nature auquel il est sans doute difficile de résister, mais qui, comme tous les autres instincts, peut être fallacieux et trompeur. (E 12.22, p. 181)

L'entendement<sup>23</sup> est en fait entièrement fondé sur l'imagination, soit sur la vivacité de nos idées, « un principe si inconstant et fallacieux » qui nous induit en erreur « quand il est aveuglément suivi (comme il doit l'être) dans toutes ses variations » (T 1.4.7.4, p. 358). La question qui se pose ensuite à Hume est de savoir jusqu'à quel point nous devrions céder aux suggestions de l'imagination (T 1.4.7.6, p. 360). C'est en se penchant sur cette question que Hume aborde l'argument sceptique sur la faillibilité, et c'est précisément à ce point que la crise sceptique de Hume se manifeste avec le plus d'intensité. Cette question, quelle que soit la réponse que nous y donnons, nous amènera à faire face à un dilemme « dangereux ». Tout d'abord, Hume considère la possibilité de donner notre assentiment « à toutes les suggestions insignifiantes de la fantaisie » (T 1.4.7.6, p. 360). Or, ce choix est inacceptable :

[...] outre que ces suggestions sont souvent contradictoires, elles nous conduisent à des erreurs, des absurdités et des obscurités telles que nous ne pouvons qu'avoir honte, en fin de compte, de notre crédulité. Rien n'est plus dangereux pour la raison que les envolées de l'imagination et rien n'a provoqué tant d'erreur chez les philosophes. (T 1.4.7.6, p. 360)

Une autre possibilité est de rejeter toutes ces suggestions insignifiantes de l'imagination et de nous en tenir aux propriétés plus générales et stables de celle-ci, soit à l'entendement<sup>24</sup>. Mais ce choix aussi est inacceptable :

[...] même cette résolution, si elle était suivie avec constance, serait dangereuse et accompagnée des plus fatales conséquences. En effet, j'ai déjà montré que l'entendement, quand il agit seul et suivant ses principes les plus généraux, se renverse entièrement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à

---

<sup>23</sup> Mais aussi les sens et la mémoire, d'après d'autres considérations dont nous faisons abstraction, faute d'espace.

<sup>24</sup> Voir à ce sujet le ch. 2, p. 57-58.

aucune proposition, qu'elle appartienne à la philosophie ou à la vie courante. (T 1.4.7.7, p. 360-361)

Hume rappelle qu'en effet, tel qu'il l'a montré par l'argument sur la faillibilité, c'est précisément grâce à une « propriété singulière, et apparemment insignifiante, de la fantaisie » que l'extinction de nos croyances est empêchée. Cette propriété fait que « nous entrons avec difficulté dans des considérations lointaines des choses et ne sommes pas capables de les accompagner d'une impression aussi sensible que celle dont nous accompagnons les vues plus aisées et plus naturelles » (T 1.4.4.7, p. 361). Une possibilité serait donc de céder à *cette* suggestion de la fantaisie et d'« établir comme maxime générale qu'aucun raisonnement raffiné et élaboré ne doit jamais être reçu » (T 1.4.4.7, p. 361). Mais les conséquences de ce choix sont elles aussi désastreuses :

Par ce moyen, vous supprimez entièrement toute science et toute philosophie; vous vous appuyez sur une qualité unique et singulière de l'imagination; par égalité de raison, vous êtes tenu de les adopter toutes et vous vous contredites expressément, puisque cette maxime est forcément construite sur le raisonnement précédent qui, on l'admettra, est suffisamment raffiné et métaphysique. (T 1.4.4.7, p. 361)

Nous devons donc faire face à un dilemme qui consiste à choisir entre deux impasses : adopter ce principe de la fantaisie pour sauver l'extinction de la croyance, et ceci au prix de l'absurdité et de la contradiction, ou rejeter ce principe et laisser l'entendement supprimer toute croyance.

Si nous embrassons ce principe et condamnons tout raisonnement raffiné, nous courons aux absurdités les plus manifestes. Si nous le rejetons en faveur de ces raisonnements, nous renversons entièrement l'entendement humain. Nous n'avons donc d'autre choix qu'entre une raison fausse et pas de raison du tout. (T 1.4.7.7, p. 361, trad. modif.)

Hume admet ne pas savoir quel parti des deux est préférable et constate que ce problème n'est que rarement évoqué et rapidement oublié, précisément parce qu'il repose sur un raisonnement raffiné et complexe. Or, il y a là, d'après Hume, une contradiction :

Des réflexions raffinées n'ont que peu ou pas d'influence sur nous, et pourtant nous ne faisons pas et ne pouvons pas faire une règle de ce qu'elles ne devraient avoir aucune influence, ce qui implique une contradiction manifeste. (T 1.4.7.7, p. 361)<sup>25</sup>

Enfin, Hume note que, de surcroît, des réflexions raffinées peuvent tout de même avoir quelque influence, comme en témoigne l'état dans lequel il se trouve après *cette* réflexion :

La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. (T 1.4.7.8, p. 362)

L'expression de cette crise sceptique rejoint une remarque faite par Hume plus tôt dans le *Traité* suite à l'examen d'un problème sceptique touchant notre croyance en l'existence d'objets extérieurs, à la section T 1.4.2 (p. 270-304) « Du scepticisme à l'égard des sens ». En conclusion de cette section, qui suit la section « Du scepticisme à l'égard de la raison » (T 1.4.1), où est discuté l'argument sur la faillibilité, Hume commente à la fois les conséquences des arguments sceptiques discutés dans ces deux sections :

Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est une maladie qui ne peut jamais se guérir radicalement, mais qui retombe toujours forcément sur nous à un moment ou à un autre [...]. Il est impossible qu'un système puisse défendre notre entendement ou nos sens et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous tentons de les justifier ainsi. [...] [L]e doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets [...]. (T 1.4.2.57, p. 304)

---

<sup>25</sup> Pour une discussion de la réflexion humienne sur les conséquences de l'argument sceptique sur la faillibilité dans la conclusion du premier livre du *Traité*, voir Baier (1991, p. 9-15) ainsi que Garrett (1997), à la section « Refined and Elaborate Reasoning » du ch. 10 (p. 229-232).



### 3.1.2 La résolution de la crise sceptique

Dans la conclusion du premier livre du *Traité*, Hume attribue la résolution de sa crise sceptique aux principes psychologiques qui font de la croyance un état inévitable de notre nature : même si le fait de se pencher sur les fondements de nos mécanismes de formation de croyances nous entraîne inévitablement dans une détresse sceptique, ces mêmes mécanismes font en sorte, de toutes manières, que cette détresse est rapidement dissipée sous l'effet de la distraction. Ce n'est pas la raison (des arguments) qui nous sort de la crise sceptique, c'est l'aspect sensible de notre nature (la vivacité des perceptions) :

Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette résolution de l'esprit, soit par quelque distraction et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. (T 1.4.7.9, p. 362)

Puisque la croyance relève de l'aspect sensible de notre nature, la considération d'un raisonnement abstrait est insuffisante pour empêcher celle-ci de manière durable; les principes régissant la psychologie humaine nous déterminent à acquérir des croyances par l'effet de la coutume. Dans la section V de l'*Enquête*, qui suit un exposé sur les inférences causales correspondant à l'argument sur les croyances causales du *Traité*, Hume affirme d'ailleurs :

La nature maintiendra toujours ses droits et triomphera tôt ou tard de n'importe quel raisonnement abstrait. Ainsi, quoique dans la section précédente nous ayons conclu que dans tous les raisonnements d'expérience l'esprit fait un pas que ne soutient aucun argument ou opération de l'entendement, il n'y a cependant pas le moindre danger que ces raisonnements, dont dépend presque toute la connaissance, soient jamais affectés par une telle découverte. Si l'esprit n'est pas engagé par argument à faire ce pas, il faut qu'il y soit conduit par quelque autre principe d'un poids et d'une autorité égale; et ce principe fera sentir son influence tant que la nature humaine ne changera pas. (E 5.2, p. 80, trad. lég. modif.)

De manière similaire, après avoir exposé l'argument sur la faillibilité dans la section 1.4.1 du *Traité*, Hume semble répondre au scepticisme en lui opposant l'inévitabilité

de la croyance et l'impossibilité psychologique pour l'argument sceptique de faire impression sur l'esprit de manière durable en raison de sa complexité. Il explique que si on lui demandait si lui-même donne son assentiment à l'argument sceptique qui soutient que notre jugement ne possède aucun critère de vérité, il répliquerait que « cette question est entièrement superflue » et que ni lui « ni personne ne [furent] jamais sincèrement et constamment de cette opinion » (T 1.4.1.7, p. 264). Cela s'explique par le fait que « la nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir, et nous ne pouvons pas [...] nous abstenir de regarder certains objets dans une lumière plus vive et plus éclatante » (T 1.4.1.7, p. 265, trad. modif.) à cause de la coutume formée par notre expérience de conjonction constante. « Qui s'est donné la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme total n'a fait, en réalité, que discuter tout seul et qu'essayer d'établir par des arguments une faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable. » (T 1.4.1.7, p. 265)

Enfin, cette position est rejointe par la réponse que donne Hume à la section T 1.4.2 qui traite du scepticisme à l'égard des sens. Ayant observé qu'il est impossible qu'un système puisse défendre notre entendement ou nos sens et que tenter de les justifier nous entraîne dans le doute sceptique, il conclut :

Seules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède. C'est pourquoi je leur fais entièrement confiance et j'admets sans discussion que, quelle que soit l'opinion du lecteur en cet instant, il sera, dans une heure, persuadé qu'il existe à la fois un monde extérieur et un monde interne. (T 1.4.2.57, p. 304)

Nous nommerons cette réponse au scepticisme la « réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme ». Cette réponse que Hume donne au scepticisme dans le *Traité* et dans la section V de l'*Enquête* se distingue de la réponse qu'il y donne dans la section XII de l'*Enquête*, consacrée au scepticisme. Considérant les objections philosophiques aux croyances causales, qui permettent au sceptique de triompher, il énonce ainsi ce qu'il affirme être « l'objection principale,

et la plus ruineuse, contre le scepticisme *excessif* : c'est qu'aucun bien durable ne peut en résulter, tant qu'il conserve toute sa force et sa vigueur. » (E 12.23, p. 181)

Nous n'avons qu'à demander à un pareil sceptique : *Quelle est son intention? Que se propose-t-il par toutes ces recherches curieuses?* Il est immédiatement pris d'embarras et ne sait que répondre. [...] [U]n PYRRHONIEN ne peut espérer que sa philosophie ait une influence constante sur l'esprit ou, si elle en avait une, que cette influence fût avantageuse pour la société. Bien au contraire doit-il reconnaître, si jamais il reconnaît quelque chose, que toute vie humaine périrait fatalement si ses principes devaient prévaloir d'une manière universelle et constante. Tout discours, toute action cesseraient immédiatement; et les hommes seraient plongés dans une totale léthargie, jusqu'à ce que les nécessités de la nature, qui ne seraient pas satisfaites, missent fin à leur existence. (E 12.23, p. 181-182, trad. modif.)

Cette objection qu'énonce Hume est basée sur les conséquences dangereuses du scepticisme pour la vie humaine; elle paraît rejoindre l'objection classique faite au scepticisme que nous avons mentionnée au chapitre 1, en s'appuyant sur la léthargie qu'entraînerait le scepticisme, lequel rendrait impossible l'action quotidienne. Mais cette objection, que nous appellerons la « réponse basée sur les conséquences pratiques du scepticisme », est tout de suite suivie dans la section XII de la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme :

Il est vrai qu'un événement si fatal n'est guère à craindre. La nature l'emportera toujours sur les principes. Et, avec ses profonds raisonnements, un PYRRHONIEN a beau se jeter lui-même ou les autres dans un étonnement et un égarement de quelques instants, le premier événement de la vie, et le plus trivial, chassera tous ses doutes ou ses scrupules et sur chaque point de pratique ou de théorie le remettra sur le même pied que les philosophes des autres sectes ou que ces gens qui ne se sont jamais embarrassés de recherches philosophiques. (E 12.23, p. 182)

### 3.1.3 Le retour à l'assentiment et à la recherche philosophique

Si l'on en croit ce qu'affirme Hume dans la conclusion du livre 1 du *Traité*, ce n'est donc pas grâce à un argument qu'il parvient à résoudre sa détresse sceptique et se

libérer des sentiments moroses qui l'accompagnent : « je dois avouer, en vérité, que la philosophie n'a rien à leur opposer et attend plutôt sa victoire du retour d'une bonne humeur sérieuse que de la force de la raison et de la conviction » (T 1.4.7.11, p. 363). Le retour de la bonne humeur grâce à la distraction entraîne un retour de la croyance qui était paralysée par les arguments sceptiques. Conséquemment, Hume semble s'abandonner à deux résolutions. D'une part, il se résout à conserver son scepticisme, et ceci même dans la vie courante :

Nous devons [*we ought*] conserver notre scepticisme dans tous les événements de la vie. Si nous croyons que le feu réchauffe et que l'eau rafraîchit, ce n'est que parce qu'il nous en coûte trop de peines de penser différemment. Mieux, si nous sommes philosophes, cela doit [*ought*] seulement être d'après des principes sceptiques, et d'après une inclination que nous ressentons à nous employer de cette manière. (T 1.4.7.11, p. 363, trad. modif.)

D'autre part, il se résout à accorder l'autorité à ce que lui offrent ses sens et son entendement, et qui est accompagné de la vivacité qui nous entraîne à croire :

Il se peut, que dis-je, il faut que je cède au courant de la nature en me soumettant à mes sens et à mon entendement; et par cette soumission aveugle je montre à la perfection ma disposition et mes principes sceptiques. (T 1.4.7.10, p. 363)

Quand la raison est vive et se mêle à quelque tendance, nous devons y donner notre assentiment [*it ought to be assented to*]. Dans le cas contraire, elle ne peut revendiquer aucun droit à nous conduire. (T 1.4.7.11, p. 363-364, trad. lég. modif.)

Hume affirme qu'il demeure un sceptique et semble dire que la meilleure manière de vivre ce scepticisme est de donner son assentiment aux croyances formées par les mécanismes naturels à l'œuvre dans l'entendement humain. Hume semble donc croire que ce n'est ni par la lutte contre nos déterminations naturelles à la croyance, ni par la philosophie abstruse ou la recherche sceptique que le scepticisme est le mieux exprimé :

[...] cela veut-il dire que je doive me torturer le cerveau avec des subtilités et des sophismes, au moment même où je ne peux me convaincre du caractère

raisonnable d'une application si pénible et où je n'ai aucun espoir sérieux d'accéder par ce moyen à la vérité et à la certitude? Quelle obligation ai-je donc de faire du temps un si mauvais usage? Et cela peut-il servir en aucune façon le bien de l'humanité ou mon intérêt privé? Non. Si je dois être un fou, comme tous ceux qui raisonnent et qui croient quoi que ce soit avec certitude, mes folies seront du moins naturelles et agréables. (T 1.4.7.10, p. 363)

Peut-être une de ces folies est-elle la philosophie elle-même : en effet, le retour de la bonne humeur grâce à la distraction permet non seulement un retour de la croyance, mais aussi un retour à l'activité philosophique. À ce point, Hume motive la poursuite de la recherche philosophique par une inclination naturelle pour celle-ci : « si nous sommes philosophes, cela doit *[ought]* seulement être [...] d'après une inclination que nous ressentons à nous employer de cette manière » (T 1.4.7.11, p. 363, trad. modif.). C'est donc le plaisir qu'il retire à suivre sa curiosité pour les principes régissant la nature humaine, curiosité qu'il ne peut s'empêcher d'éprouver, qui semble justifier son retour à la philosophie :

Je sens monter en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et de me faire un nom grâce à mes inventions et mes découvertes. Ces sentiments jaillissent naturellement dans la disposition où je me trouve et si je m'efforçais de les bannir, en m'attachant à quelque autre affaire ou à quelque autre distraction, je *sens* que j'y perdrais en plaisir, et c'est là l'origine de ma philosophie. (T 1.4.7.12, p. 364)

Mais si Hume sous-entend ici qu'il lui serait possible, moyennant un certain effort, de se détourner de la recherche philosophique, il soutient toutefois qu'il reste impossible à l'homme de limiter son intérêt aux objets qui composent sa vie de tous les jours : « Mais à supposer même que cette curiosité et cette ambition ne me transportent pas dans des spéculations dépassant la sphère de la vie courante, ma faiblesse elle-même ne pourrait manquer de me conduire dans ce genre de recherches. » (T 1.4.7.13, p. 364) Or, s'il est impossible à l'homme de se limiter « au cercle étroit des objets qui forment le sujet des actions et des conversations quotidiennes » (T 1.4.7.13, p. 365), il lui faut se prononcer sur la manière de le faire – dans le domaine de ce qui est psychologiquement disponible à l'esprit humain, peut-on supposer –, c'est-à-dire qu'il lui faut choisir un « guide » pour la formation de ses

croyances; et le critère qui doit présider à ce choix concerne les conséquences de l'usage de ces « guides » : « nous devrions préférer celui qui est le moins dangereux et le plus agréable » (T 1.4.7.13, p. 365). Pour Hume, le choix se pose entre deux manières de former des croyances au sujet des objets dépassant la sphère de la vie courante : la superstition et la philosophie. Hume affirme d'emblée que la philosophie est, des deux, le guide qu'il faut préférer. Il caractérise la philosophie par le fait qu'elle « se contente d'assigner des causes et des principes nouveaux aux phénomènes qui apparaissent dans le monde visible » (T 1.4.7.13, p. 364). La superstition, en revanche, « est beaucoup plus hardie dans ses systèmes et ses hypothèses »; elle « nous propose son propre monde et nous montre des scènes, des êtres et des objets qui sont entièrement nouveaux » (T 1.4.7.13, p. 364). La superstition naît naturellement de l'opinion populaire; « elle s'empare vigoureusement de l'esprit et elle est souvent capable de nous troubler dans la conduite de notre vie et de nos actions » (T 1.4.7.13, p. 365). En revanche, la philosophie n'a pas des conséquences aussi dangereuses :

[S]i elle est juste, [elle] ne peut nous offrir que des sentiments doux et modérés et, si elle est fausse et extravagante, ses opinions ne sont tout simplement que les objets d'une spéculation froide et générale et vont rarement jusqu'à interrompre le cours de nos tendances naturelles. [...] [L]es erreurs, en religion, sont dangereuses; en philosophie, elles ne sont que ridicules. (T 1.4.7.13, p. 365)

### 3.1.4 Le scepticisme mitigé

Ayant soutenu qu'il est impossible à l'homme de se restreindre aux objets de la vie quotidienne, Hume reconnaît toutefois que les activités de certains hommes sont tellement limitées aux affaires domestiques que les préoccupations de ceux-ci vont rarement au-delà de ces objets. À ceux-là, il ne recommande pas la recherche philosophique; il approuve, au contraire, leur état « rustique ». Il affirme que c'est plutôt aux philosophes de prendre exemple sur ces hommes, afin que leurs hypothèses philosophiques « correspondent à la pratique et à l'expérience

courantes » (T 1.4.7.14, p. 366). Avec de telles hypothèses, « nous pourrions espérer établir un système ou un ensemble d'opinions qui, s'il n'était vrai (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique » (T 1.4.7.14, p. 366). Hume souhaite contribuer à cette entreprise, en particulier en délimitant les seuls sujets où les spéculations des philosophes « peuvent espérer atteindre l'assurance et la conviction » (T 1.4.7.14, p. 366).

L'importance de limiter l'investigation philosophique à un certain domaine d'objets est reprise dans la section XII de l'*Enquête* où Hume, après avoir fait la critique du scepticisme « outré » ou pyrrhonien, propose des variantes d'une forme de scepticisme plus modérée ou mitigée « qui peut être plus durable et plus utile » (E 12.24, p. 182)<sup>26</sup>. Une première variante de scepticisme mitigé, que Hume identifie à la philosophie académique, « peut naître pour une part du PYRRHONISME, quand les doutes immodérés de ce scepticisme *outré* sont, dans une certaine mesure, amendés par le sens commun et par la réflexion » (E 12.24, p. 182, trad. modif.). Il se caractérise par la modestie face à ses propres opinions et par la circonspection. Selon Hume, cette modestie peut être acquise grâce aux arguments pyrrhoniens :

[S]i ces raisonneurs dogmatiques pouvaient sentir les étranges infirmités de l'entendement humain, même dans son état le plus parfait, quand il se détermine avec le plus d'exactitude et de prudence, nul doute que leur réflexion leur inspirerait naturellement plus de modestie et de réserve [...]. (E 12.24, p. 183)

Une autre forme de scepticisme modéré « avantageuse au genre humain » (E 12.25, p. 183) se caractérise par la limitation du champ de nos recherches aux « sujets qui sont le mieux proportionnés à l'étroite capacité de l'entendement humain » (E 12.25,

---

<sup>26</sup> Il est intéressant de noter la différence de ton entre la section XII de l'*Enquête* et la conclusion du livre 1 du *Traité* : dans le *Traité*, Hume se trouve aux prises avec des arguments pyrrhoniens qu'il a lui-même formulés et c'est avec une certaine gravité qu'il considère cette situation. Dans l'*Enquête*, en revanche, les arguments pyrrhoniens sont amenés à travers le personnage d'un sceptique, lequel est présenté comme un adversaire qui chercherait en quelque sorte à faire objection au philosophe « raisonnable ».

p. 183). Si l'imagination a par nature une propension à s'éloigner des objets familiers vers la spéculation, le « jugement droit » évite au contraire ce type de recherches et « se limite à la vie commune et aux questions qui relèvent de la pratique et de l'expérience de tous les jours » (E 12.25, p. 183). C'est l'expérience de la force du doute pyrrhonien et le constat que nous ne pouvons rien lui opposer qui nous résout à nous limiter à ce type de recherche. Face à ce constat, Hume semble ici aussi motiver le retour à la philosophie par le plaisir que cela procure; en revanche, il semble apporter une nouvelle justification au choix de ce « guide » :

Ceux qui ont de l'inclination pour la philosophie poursuivront leurs recherches, car ils réfléchissent que, outre le plaisir immédiat qui est attaché à une telle occupation, les décisions philosophiques ne sont rien que les réflexions de la vie commune rendues méthodiques et corrigées. Mais ils ne seront jamais tentés d'aller au-delà de la vie courante aussi longtemps qu'ils considèrent l'imperfection des facultés qu'ils emploient, leur portée limitée et l'imprécision de leurs opérations. Alors que nous ne pouvons donner de raison satisfaisante de ce que nous croyons, après mille expériences, qu'un pierre tombera ou que le feu brûlera, pouvons-nous jamais nous satisfaire d'une décision que nous pouvons former sur l'origine des mondes et sur l'état de la nature de toute éternité et pour toute l'éternité? (E 12, p. 183-184, trad. modif.)

L'examen des capacités de l'esprit humain suffit, selon Hume, à nous convaincre du caractère raisonnable de cette limitation de nos recherches aux objets de l'expérience. Ainsi, affirme-t-il, « seuls la quantité et le nombre sont les objets propres de la connaissance et de la démonstration » (E 12.27, p. 184). Toutes les autres recherches concernent seulement les questions de fait et d'existence. Et les questions de fait dépendent des relations causales entre les objets; or, seule l'expérience nous apprend la nature et les limites des rapports causaux. C'est donc seulement par sa relation à l'expérience qu'une entreprise de recherche autre que celle concernant la quantité et le nombre trouve son « fondement dans la raison » (E 12.32, p. 186); toutes les autres recherches doivent être rejetées comme « sophisme et illusion » (E 12.34, p. 186).



Ainsi, Hume accorde l'autorité à une certaine manière de former des croyances malgré le scepticisme radical qu'il reconnaît émaner des arguments portant sur nos mécanismes inférentiels. Cette autorité se traduit par une philosophie d'un genre « sceptique modérée », au sens où elle prône la modestie, mais surtout la limitation du champ de la recherche à ce qui se rapporte à l'expérience – à quoi correspond tout à fait l'entreprise humienne d'une science de la nature humaine. De plus, ce scepticisme modéré que Hume propose est le résultat de la confrontation aux arguments pyrrhoniens et est à la fois l'attitude épistémique la plus raisonnable (E 12.25, p. 183) et la plus authentiquement sceptique (T 1.4.7.14, p. 367).

Hume considère donc avoir trouvé une manière de faire face au problème du critère et d'expliquer la légitimité de son entreprise philosophique tout en reconnaissant l'impossibilité de réfuter les arguments sceptiques. Toutefois, la position que Hume prend face au scepticisme mérite d'être clarifiée afin que l'on puisse évaluer sa réussite à remplir ces tâches<sup>27</sup>.

### 3.2 La réponse humienne au scepticisme

#### 3.2.1 Le scepticisme comme état psychologique

Le pyrrhonien affirme qu'en faisant l'exercice d'examiner les arguments disponibles pour la position contraire à celle qui est défendue par le dogmatique, il se trouve « psychologiquement causé », du fait de la force égale des arguments en faveur des deux thèses opposées, à suspendre son assentiment. Ce n'est pas volontairement ou en vertu d'une obligation d'être raisonnable qu'il soutient le faire, mais bien par contrainte psychologique devant l'indécidabilité de la question. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, une « thèse » implicite à la position sceptique découle de la description que le sceptique fait de son état psychologique : c'est que suite à la

---

<sup>27</sup> Pour des interprétations de la conclusion du *Traité* résumée ici (T 1.4.7, p. 356-367), voir entre autres : Baier (1991), ch. 1 « Philosophy in this Careless Manner » (p. 1-27); Owen (1999), ch. 9 « The Limits and Warrant of Reason » (particulièrement p. 205-223); Garrett (1997), ch. 10 « Skepticism and Commitment » (p. 205-241), particulièrement la section « From Melancholy to Commitment » (p. 232-237).

considération d'arguments, il se retrouve involontairement dans l'état psychologique d'une suspension de l'assentiment. Or, cette caractéristique semble fondamentale dans la manière dont Hume conçoit le personnage du sceptique. Un argument sceptique est pour Hume un argument qui est censé avoir pour effet psychologique de produire la suspension de l'assentiment. En effet, après avoir établi que les arguments sceptiques ne peuvent réussir à faire cette impression sur l'esprit parce qu'il sont abstraits et subtils, Hume laisse entendre que pour cette raison même les arguments sceptiques « véritables » n'existent pas : « les raisonnements sceptiques, leur était-il possible d'exister et n'étaient-ils pas détruits par leur subtilité [...] » (T 1.4.1.12, p. 268, trad. modif.<sup>28</sup>). De fait, la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme permet à Hume de répliquer à la thèse psychologique implicite au scepticisme pyrrhonien : il est faux que les arguments tels que ceux de T 1.4.1 conduisent à suspendre notre assentiment, et ceci pour des raisons psychologiques<sup>29</sup>. En montrant qu'il est impossible que les arguments sceptiques nous conduisent réellement et plus que momentanément à la suspension de l'assentiment, Hume montre que le scepticisme tel que l'entendaient les pyrrhoniens est impossible; il réfute donc en bonne et due forme le sceptique pyrrhonien qui prétendrait (et tel est le cas d'après la conception du pyrrhonisme que Hume entretient) vivre sans soutenir d'opinion. Quoi qu'il en dise, le sceptique ne peut pas maintenir bien longtemps l'effet psychologique produit par ses arguments sceptiques, puisque ces arguments « n'admettent point de réplique et ne produisent pas de conviction » (E 12.15, note p. 177-178, trad. modif.). La réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme permet donc à Hume de répliquer à la thèse psychologique constitutive de la position du sceptique pyrrhonien.

<sup>28</sup> « [...] the sceptical reasonings, were it possible for them to exist, and were they not destroy'd by their subtility [...] », p. 125 de l'édition anglaise.

<sup>29</sup> Hume reconnaîtrait probablement que les arguments sceptiques pourraient cependant être psychologiquement efficaces pour conduire à une suspension de l'assentiment dans le cas particulier de croyances théoriques qui reposent sur des raisonnements très raffinés : les arguments sceptiques pourraient déstabiliser de telles croyances, parce qu'elles ne tirent qu'une faible vivacité de l'expérience.

Toutefois, si cette réponse permet à Hume de disposer du scepticisme en tant que thèse psychologique, il faut voir si Hume dispose également d'une réponse au problème *normatif* soulevé par le sceptique. Comme nous l'avons expliqué au chapitre 1, la question touchant la psychologie du scepticisme est logiquement distincte du problème normatif soulevé par les arguments sceptiques attaquant le critère de vérité. La réfutation de la possibilité psychologique d'être pyrrhonien ne dispense donc pas d'emblée de répondre au problème normatif concernant le critère de vérité : quel critère est un bon critère pour la croyance? Comme nous l'avons dit plus haut (section 3.1.2 de ce texte, p. 75), Hume semble faire deux réponses différentes au scepticisme. La première est celle que nous avons appelée la « réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme », qui est donnée dans le *Traité* (T 1.4.1, 1.4.2 et 1.4.7) et dans l'*Enquête* (E 5.2), et la seconde est la « réponse basée sur les conséquences pratiques du scepticisme », qui est présentée seulement dans la section 12 de l'*Enquête*, mais comme étant « l'objection principale, et la plus ruineuse, contre le scepticisme *excessif* » (E 12.23, p. 181). Pour déterminer si Hume dispose d'une réponse au problème normatif soulevé par le scepticisme, il nous faut donc analyser chacune de ces deux réponses, afin de voir si l'une d'elles peut constituer une solution à ce problème.

### 3.2.2 Le problème sceptique normatif : la réponse basée sur les conséquences pratiques du scepticisme

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la réponse basée sur les conséquences pratiques du scepticisme rejoint l'objection de la léthargie traditionnellement faite à ce dernier. Elle fait en effet une objection au pyrrhonisme basée sur l'effet désastreux que celui-ci aurait pour la conservation de l'humanité, s'il était pratiqué à large échelle : « toute vie humaine périrait fatalement » dans de telles circonstances; « [t]out discours, toute action cesseraient immédiatement; et les hommes seraient plongés dans une totale léthargie, jusqu'à ce que les nécessités de la nature, qui ne seraient pas satisfaites, missent fin à leur existence » (E 12.23, p. 182). Il semble

que l'on pourrait faire l'hypothèse que cette réponse permet à Hume de disposer du problème normatif du scepticisme en montrant qu'il doit être ignoré pour des raisons pratiques : le questionnement sceptique doit être rejeté parce qu'il est dangereux<sup>30</sup>. En l'absence d'un argument pouvant réfuter le sceptique, on dispose donc tout de même de bonnes raisons de rejeter ses conclusions et de continuer de croire et d'agir de la manière que ses arguments décrivent comme épistémiquement injustifiée. Ce qu'il nous faut d'abord évaluer, c'est à quel point cette interprétation est justifiée par le texte de Hume.

*Premièrement*, cette réponse, bien qu'elle soit présentée par Hume comme la réponse la plus importante et la plus efficace contre le scepticisme, semble secondaire dans son argumentation. En effet, cette réponse est subordonnée à la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme : elle s'appuie sur le cas hypothétique où le scepticisme serait réalisé, alors que Hume a déjà montré que cette hypothèse n'est pas réalisable; le sceptique, malgré ses dires, ne peut pas maintenir bien longtemps l'effet psychologique produit par ses arguments et est psychologiquement incapable de suspendre son assentiment sur les croyances produites par inférence causale. Hume fait d'ailleurs suivre l'exposé de son objection pratique de la constatation du caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme (voir section 3.1.2 de ce texte, p. 76). En somme, si la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable est donnée, la réponse basée sur les conséquences pratiques est inutile. *Deuxièmement*, cette réponse est présente seulement dans l'*Enquête* et totalement absente du *Traité*, où la réflexion normative de Hume est par ailleurs la plus élaborée. Il y a donc tout lieu de croire que cette réponse n'est pas essentielle à la possibilité pour Hume de poursuivre une science de la nature humaine malgré les problèmes normatifs posés par les arguments sceptiques et que ce n'est pas sur celle-ci que Hume fonde cette possibilité.

---

<sup>30</sup> Cette réponse est attribuée à Hume par Popkin (1980, p. 123-125), ainsi que par Burnyeat (1997, p. 25-28).

Il est par ailleurs intéressant de noter qu'il est tout à l'avantage de Hume de ne pas faire reposer sa solution au problème du scepticisme sur une telle objection pratique. En effet, une objection au scepticisme basée sur ses conséquences pratiques est fallacieuse : elle présuppose la validité d'un critère que le sceptique a justement montré ne pas pouvoir être défendu. Affirmer que la conservation de l'espèce humaine dépend de telle et telle action, c'est utiliser le raisonnement causal comme critère de vérité; et le sceptique, selon l'argument que produit Hume, établit que ce raisonnement est fondé sur un principe de l'imagination qui ne peut pas être défendu par la raison et qui peut très bien être trompeur. Opposer à un argument montrant l'absence de fondement d'un critère un argument fondé sur ce critère procède par circularité. Quoi qu'il en soit, si les conséquences désastreuses du scepticisme ne semblent pas significatives dans la solution que Hume donne au problème normatif du scepticisme, la question demeure maintenant de savoir ce qu'il en est de la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme à cet égard.

### 3.2.3 Le problème sceptique normatif : la réponse naturaliste

#### 3.2.3.1 L'hypothèse de la réponse naturaliste de Hume

Nous avons établi plus haut que la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme permet à Hume de répliquer à la thèse psychologique constitutive de la position du sceptique pyrrhonien; la question se pose ici de savoir si elle peut aussi constituer une réponse au problème normatif du critère soulevé par le sceptique. La réponse que fait Hume au scepticisme en se basant sur le caractère psychologiquement insoutenable de la suspension de l'assentiment et l'inévitabilité psychologique de la croyance est présentée par certains commentateurs comme la « réponse naturaliste » de Hume au scepticisme (Popkin, 1980, p. 125; Strawson, 1985, p. 10) et selon certains (Strawson, 1985, p. 12-13; Fogelin, 1985, p. 147-149, Stroud, 1977, p. 92-93; Smith, 1905a, p. 150, 152), cette réponse est censée disposer, pour Hume, du problème normatif que pose le

scepticisme à son entreprise naturaliste. Hume reconnaît qu'aucun argument ne peut réfuter les arguments sceptiques; ce n'est pas la raison ou la philosophie qui peuvent nous débarrasser de ceux-ci. En revanche, les arguments sceptiques sont psychologiquement inefficaces et quoi que nous fassions, nous sommes déterminés à avoir des croyances. Le problème du scepticisme n'est donc pas pertinent et peut être négligé.

Ce qu'il nous faut d'abord évaluer, c'est à quel point cette interprétation est justifiée par le texte de Hume. D'une part, elle s'accorde certainement avec les remarques qu'il fait suite à sa présentation de l'argument sur la faillibilité :

Si l'on me demandait ici si je donne sincèrement mon assentiment à cet argument [...] je répondrais que cette question est entièrement superflue et que ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion. La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir [...]. (T 1.4.1.7, p. 264)

Qui s'est donné la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme total n'a fait, en réalité, que discuter tout seul et qu'essayer d'établir par des arguments une faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable. (T 1.4.1.7, p. 265)

Ici, Hume semble bien suggérer que le fait que la nature ait implanté en nous une manière de raisonner et de croire rend inutile d'essayer de la défendre; que nous sommes « condamnés » à juger et raisonner d'une certaine façon et que cela rend l'argumentation du sceptique superflue. Mais en contrepartie, cette interprétation ne rend pas compte de la complexité de la réflexion normative de Hume dans la conclusion du livre. *Premièrement*, les arguments pyrrhoniens sont peut-être inefficaces du point de vue de leur capacité à produire une suspension durable de l'assentiment, mais Hume ne soutient pas qu'ils sont totalement sans effet durable. En effet, Hume affirme que la rencontre des arguments pyrrhoniens, parce qu'ils nous font réaliser la faiblesse et le peu de portée de nos capacités cognitives, ont pour effet durable de nous rendre plus modestes et surtout de nous amener à limiter nos investigations à certains objets de recherche (E 12.24-34, p. 182-186).

*Deuxièmement*, après la résolution de sa crise sceptique à la fin de la conclusion du premier livre du *Traité*, Hume ne semble pas se satisfaire seulement du constat que le pyrrhonisme est psychologiquement impossible pour légitimer son retour à la philosophie. En effet, après avoir soutenu que la nature s'est chargée de dissiper la crise dans laquelle les arguments sceptiques l'ont momentanément plongé, il affirme que ce qui motive son retour à la philosophie est le fait qu'il se sent une inclination naturelle pour cette recherche, et que s'il l'évitait, il y perdrait en plaisir (T 1.4.7.12 p. 364). *Troisièmement*, l'expérience que nous ne pouvons opposer aucun argument aux arguments pyrrhoniens entraîne Hume à affirmer que « nous devons [*we ought*] conserver notre scepticisme dans tous les événements de la vie. [...] Mieux, si nous sommes philosophes, cela doit [*ought*] seulement être d'après des principes sceptiques » (T 1.4.7.11, p. 363, trad. modif.). L'inefficacité psychologique des arguments sceptiques à nous entraîner dans une suspension de l'assentiment ne semble donc pas régler la question de la manière dont nous devons nous conduire vis-à-vis nos croyances. Loin de rejeter la pertinence du problème posé par le sceptique, Hume fait au contraire une prescription, au sens fort du terme, à l'effet que nous devons nous comporter en sceptiques. Bien entendu, cela ne peut pas vouloir dire que nous devons suspendre notre assentiment sur les questions que nous examinons – cela nous serait psychologiquement impossible. Ce que cela signifie reste encore à déterminer; mais cette prescription nous permet de voir que la réponse humienne basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme ne peut pas s'adresser à l'ensemble du problème posé par le pyrrhonisme : elle s'adresse très probablement à l'un de ses aspects, la thèse psychologique constitutive du pyrrhonisme, mais n'est pas envisagée par Hume comme étant suffisante pour disposer à elle seule de l'autre aspect du pyrrhonisme, le problème normatif du critère pour la croyance. Qui plus est, Hume termine le premier livre en réitérant l'authenticité de son scepticisme, qu'il a acquis grâce aux arguments sceptiques, et pour lequel la poursuite de la recherche philosophique n'est qu'une « satisfaction innocente » (T 1.4.7.14, p. 367). En conséquence, le caractère psychologiquement insoutenable d'une suspension de l'assentiment ne

semble pas du tout conduire Hume à rejeter la pertinence ou l'importance des arguments sceptiques. Au contraire, ceux-ci amènent Hume à devenir (selon lui) un sceptique authentique, qui étudie la philosophie de manière « désinvolte » (T 1.4.7.14, p. 367) et conserve son scepticisme dans tous les événements de la vie.

### 3.2.3.2 Pourquoi une réponse naturaliste n'est-elle pas suffisante?

Nous venons de défendre la thèse que la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme ne semble pas être utilisée par Hume pour rejeter la pertinence du questionnement sceptique. Si cette réponse peut lui permettre de réfuter la thèse psychologique constitutive du pyrrhonisme, la conclusion du premier livre du *Traité* manifeste que Hume considère que cette réponse n'est pas suffisante pour motiver son retour à la philosophie. Or, selon la thèse humienne du caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme, il nous est impossible de ne pas donner notre assentiment aux opinions appuyées sur l'expérience parce qu'elles font impression sur l'esprit d'une manière vive et que la croyance n'est rien d'autre que cette sensibilité. On pourrait donc croire que cela serait un motif suffisant pour rejeter la pertinence des arguments pyrrhoniens : s'il m'est impossible de suspendre mon jugement sur  $p$ , à quoi bon s'acharner à dire que je ne suis pas justifiée à assentir à  $p$ ? En d'autres termes, pourquoi une réponse naturaliste au scepticisme ne satisferait-elle pas Hume?

#### 3.2.3.2.1 Les croyances de la vie courante

Pour répondre à cette question, la distinction que faisaient les pyrrhoniens entre les croyances qui s'imposent à nous dans la vie courante et les opinions issues de la recherche philosophique, ou portant sur « les choses obscures objets des sciences », est pertinente. Car on pourrait au moins facilement penser que le fait de souligner l'inefficacité psychologique du scepticisme pourrait être une réponse satisfaisante pour ce qui concerne la première classe de croyances, portant sur les



objets que l'on ne peut pas ignorer. Les croyances auxquelles je suis conduite dans ma vie quotidienne, que par exemple il existe des objets extérieurs à moi, que le feu brûle, que le sol ne se dérobera pas soudainement sous mes pieds, sont inévitables au sens où l'expérience de ma vie quotidienne, à laquelle je ne peux me soustraire, m'entraîne irrémédiablement à avoir ces croyances. Et du fait de l'inévitabilité de ces croyances, on pourrait avancer qu'il n'est pas pertinent de me questionner sur leur justification.

Le caractère non pertinent du scepticisme pour ce qui concerne les croyances qui s'imposent à nous dans la vie courante semble d'ailleurs appuyé par les sceptiques pyrrhoniens eux-mêmes, d'après ce qu'en dit Sextus, et contrairement à ce que Hume leur prête de faire. Hume attribue en effet au pyrrhonien de questionner de manière sceptique toute forme de proposition, y compris celles de la vie courante : « Même nos sens sont mis en question par une certaine sorte de philosophes; et les maximes de la vie ordinaire sont enveloppées du même doute que les principes ou les conclusions les plus profondes de la métaphysique et de la théologie. » (E 12.5, p. 174) Le sceptique serait selon Hume « un homme qui n'aurait ni opinion ni principe sur aucun sujet, soit de pratique, soit de spéculation » (E 12.2, p. 172). Or, comme le soulignent David F. Norton (1982, p. 266), Richard Popkin (1980, p. 104-105) et Donald Baxter (2008a, p. 8), le personnage que Hume identifie au sceptique pyrrhonien ne rend pas justice à la façon dont, par exemple, Sextus décrit les tenants de cette tradition philosophique. En effet, comme nous l'avons expliqué au chapitre 1, Sextus insiste sur le fait que le sceptique s'en prend aux affirmations des dogmatiques à propos des choses obscures mais accepte les impressions qui s'imposent à lui dans la vie courante. Il souligne que le pyrrhonien suit certains critères de vie afin de se diriger dans la vie courante et distingue ces critères de vie des critères pour la croyance (qui sont la cible de ses attaques sceptiques). Les pyrrhoniens disent ne pas remettre en question les maximes de la vie ordinaire, puisqu'ils sont « incapables d'être complètement inactifs » (Sextus EP I.11.23, p. 69). On peut donc penser que les pyrrhoniens (contrairement à ce que croit Hume)

seraient d'accord avec le fait qu'ils doivent suivre ce qui s'impose à eux dans la vie courante et que la pertinence du questionnement sceptique est en dehors du domaine de la vie courante<sup>31</sup>.

Quoi qu'il en soit, il semble donc que la réponse basée sur le caractère psychologiquement insoutenable de la suspension de l'assentiment pourrait permettre de dire que, même dans le cas où les arguments sceptiques prendraient pour cible mes croyances de la vie quotidienne, je n'ai pas besoin de me questionner sur la justification de ces croyances parce qu'elles s'imposent à moi et que je ne peux pas choisir de les rejeter ou non : même si je découvrais que ces croyances ne sont pas justifiées, je serais quand même psychologiquement forcée de leur donner mon assentiment et contrainte d'agir sur leur base. En ce sens, une réponse naturaliste pourrait constituer une réponse convenable au scepticisme pour ce qui concerne les croyances qui s'imposent à nous en montrant que l'objection sceptique

---

<sup>31</sup> Bien sûr, comme le montre Burnyeat (1997), il est difficile de voir comment cela peut s'accorder avec les arguments des sceptiques, malgré ce que ceux-ci en disent. D'ailleurs, si Hume attribue les arguments sceptiques qu'il formule à un personnage sceptique fictif qui mettrait en doute même les maximes de la vie ordinaire et qui n'aurait aucune opinion sur les choses pratiques, c'est nécessairement parce qu'il voit lui-même de telles conséquences à ses propres arguments sceptiques. Hume attribue à ses arguments sur les croyances causales et sur la faillibilité de prendre pour cible les croyances reposant sur les inférences causales, et ceci inclut les croyances ordinaires les plus banales : dans la conclusion du livre 1 du *Traité*, il affirme que l'argument sur la faillibilité « ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition, qu'elle appartienne à la philosophie ou à la vie courante » (T 1.4.7.7, p. 361); dans *l'Enquête*, son argument sur les croyances causales lui fait dire que « [n]ous ne sommes pas capables de donner une seule bonne raison pourquoi nous croyons, après mille expériences, que la pierre tombe et que le feu brûle » (E 12, p. 184, trad. modif.). Or, le pyrrhonien, pour sa part, prétend que ses arguments sceptiques sont seulement dirigés contre l'assentiment aux choses obscures caractéristique des dogmatiques, c'est-à-dire aux opinions portant sur les objets de la recherche philosophique, mais non contre l'assentiment à ce qui s'impose à lui dans la vie courante et qui n'est pas objet de la recherche philosophique. Les arguments sceptiques ne sont pas, selon Sextus, dirigés contre les croyances causales ordinaires, par exemple la croyance qu'il existe un feu dans ma maison, acquise par l'observation de fumée sortant du toit : ces croyances reposent sur des signes commémoratifs, signes ne renvoyant pas aux « choses obscures », et que le pyrrhonien accepte et utilise (voir ch. 1). En ce sens, le scepticisme de Hume semble encore plus radical que le scepticisme du pyrrhonien tel que Sextus le décrit (voir Norton, 1982, p. 255-269) : les arguments sceptiques de Hume s'en prennent explicitement aux croyances ordinaires alors que les arguments sceptiques des pyrrhoniens n'ont pas pour intention, selon ces derniers, de s'en prendre aux croyances ordinaires. Par ailleurs, la solution de Hume au problème du scepticisme ne suppose même pas d'éradiquer totalement ce scepticisme concernant les objets de la vie ordinaire : « Nous devons conserver notre scepticisme dans tous les événements de la vie. Si nous croyons que le feu réchauffe et que l'eau rafraîchit, ce n'est que parce qu'il nous en coûterait trop de peines de penser différemment. » (T 1.4.7.11, p. 363)

n'est pas pertinente : « le sceptique continue encore à raisonner et à croire, même s'il affirme qu'il ne peut pas défendre sa raison par la raison » (T 1.4.2.1, p. 270).

### 3.2.3.2.2 Les croyances théoriques

Par ailleurs, la théorie des croyances de Hume montre bel et bien que si je donne mon assentiment à une croyance issue d'un raisonnement philosophique, mon assentiment s'explique par les mêmes mécanismes psychologiques qui engendrent mes croyances ordinaires, soit la vivacité des idées :

Ce n'est pas seulement en poésie et en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, c'est également en philosophie. Lorsque je suis convaincu d'un principe, ce n'est qu'une idée qui me frappe plus fortement. Lorsque je donne à une série d'arguments ma préférence sur une autre, je ne fais que décider d'après ce que je ressens sur la supériorité de leur influence. (T 1.3.8.12, p. 168)

Face à un raisonnement philosophique, je ne suis pas davantage libre de donner ou non mon assentiment; l'opinion que j'acquies *s'impose* à moi. Les croyances philosophiques ou théoriques se trouvent donc sur le même pied d'égalité que les croyances ordinaires<sup>32</sup>. Pourquoi cela n'est-il pas une raison suffisante pour rejeter *totale*ment la pertinence des arguments pyrrhoniens et motiver un retour à la philosophie?

Ce n'est pas une raison suffisante, parce que même si les croyances issues de la recherche philosophique s'imposent à nous une fois que nous y parvenons, elles ne

---

<sup>32</sup> Nous utiliserons pour la suite les termes « croyance théorique » ou « principe théorique » pour identifier tout principe ou croyance qui, pour être formulé, a demandé à l'agent, selon les termes de Hume, de s'éloigner des préoccupations « relevant de la sphère de la vie quotidienne ». Les croyances théoriques doivent donc être comprises au sens large comme incluant toute croyance qui porte sur des objets de l'expérience mais repose sur une certaine forme de recherche ou d'argumentation, ou alors qui porte sur des questions non reliées à l'expérience. Il peut donc s'agir de principes métaphysiques qui reposent ou non sur une argumentation raffinée, comme il peut s'agir de généralisations empiriques suffisamment complexes pour demander une certaine « recherche ». En ce sens, les principes ou lois de la nature humaine que Hume formule dans son *Traité*, qui sont des généralisations empiriques tirées de l'expérience, sont des principes ou croyances théoriques, parce qu'ils reposent sur une recherche philosophique.

sont pas inévitables au sens où elles reposent sur une activité de recherche volontaire. Tant nos croyances ordinaires que théoriques sont inévitables une fois que nous sommes placés dans certaines conditions psychologiques. Cependant, elles se distinguent quant à la possibilité pour nous de contrôler la réalisation des conditions psychologiques requises pour les générer : je ne peux pas éviter les conditions psychologiques qui génèrent mes croyances ordinaires, mais je peux éviter les conditions psychologiques qui génèrent certaines de mes croyances théoriques, par exemple en évitant de faire de la philosophie. Et pour cette raison, il semble que l'inefficacité psychologique des arguments sceptiques ne peut pas nous permettre de rejeter le problème du critère pour ce qui concerne les croyances théoriques. Le fait de découvrir l'absence de justification pour nos croyances ordinaires est peut-être non pertinent parce que ces croyances sont inévitables, mais la situation est différente pour les croyances issues de la recherche philosophique : nous pouvons éviter d'avoir de telles croyances en nous abstenant de nous engager dans une entreprise de recherche, de sorte que le fait de découvrir l'absence de justification pour ces croyances est au contraire très pertinent et devrait semble-t-il nous conduire à éviter la recherche pour éviter d'acquérir des croyances non justifiées<sup>33</sup>... En ce sens, Hume approuve le paysan qui ne s'occupe pas de philosophie et affirme qu'il ne faut surtout pas l'encourager à s'occuper d'autres objets que ceux de la vie quotidienne<sup>34</sup>. En conséquence, cette seule réponse naturaliste ne permettrait pas à Hume de légitimer son entreprise philosophique.

Certes, certaines remarques de Hume suggèrent que le raisonnement portant sur des objets autres que ceux de la vie ordinaire est inévitable : « [...] il est impossible à l'esprit de l'homme de se limiter, comme celui des bêtes, au cercle étroit des objets qui forment le sujet des actions et des conversations quotidiennes [...] » (T 1.4.7.13,

---

<sup>33</sup> Voir à ce sujet Schnall (2007, p. 58).

<sup>34</sup> « En vérité, je ne prétends pas faire de ce genre d'hommes des philosophes [...]. Ils font bien de s'en tenir à leur état présent et, au lieu de raffiner ces hommes pour en faire des philosophes, je voudrais pouvoir communiquer à nos fondateurs de systèmes une part de ce grossier mortier rustique [...]. » (T 1.4.7.14, p. 365)

p. 365). Hume semble dire que l'imagination de l'homme est naturellement portée à s'emballer et à s'engager dans des objets éloignés de la vie courante. S'il attribue sa propre recherche philosophique à la recherche (que l'on pourrait qualifier de volontaire) du plaisir que lui procure la satisfaction de sa curiosité et de son ambition, il affirme cependant : « Mais à supposer même que cette curiosité et cette ambition ne me transportent pas dans des spéculations dépassant la sphère de la vie courante, ma faiblesse elle-même ne pourrait manquer de me conduire dans ce genre de recherches. » (T 1.4.7.13, p. 364) En ce sens, on pourrait croire que l'activité de recherche philosophique n'est pas tout à fait volontaire, mais qu'elle est elle aussi le produit d'une détermination naturelle de l'esprit. Toutefois, s'il fallait admettre que dans une certaine mesure la plupart des hommes sont effectivement conduits par une propension naturelle et incontrôlable de leur imagination à s'éloigner parfois des objets de la vie quotidienne, cela permet difficilement de conclure que l'activité philosophique méthodiquement organisée comme le projet humien d'une science de la nature humaine est elle-même involontaire et inévitable et qu'elle est le résultat d'une contrainte de notre nature ou, dans ce cas, de celle de Hume.

Une réponse naturaliste au problème du scepticisme serait donc incomplète. Si elle pourrait être satisfaisante pour ce qui concerne les croyances de la vie ordinaire, elle ne permet pas de répondre à la difficulté que le scepticisme pose pour les croyances concernant la *recherche* philosophique. Premièrement, si une propension naturelle de l'imagination entraîne l'humain à se prononcer ou à se questionner sur certains objets éloignés de la vie courante, il n'est pas inévitable à ce dernier d'entreprendre le projet d'une recherche philosophique organisée. Cette recherche est une activité volontaire que la réponse naturaliste ne permet pas de motiver face aux arguments sceptiques. Deuxièmement, Hume affirme que s'il est inévitable de former des croyances sur des questions éloignées de la sphère de la vie quotidienne, nous avons toutefois la latitude de choisir entre deux « guides » à cet effet, c'est-à-dire que nous pouvons choisir entre deux manières de procéder pour former de telles

croyances. Ces deux guides, le raisonnement philosophique et la superstition, interviennent non seulement dans le cadre d'une recherche volontaire, mais aussi dans les cas de la formation involontaire de croyances théoriques. Or, la réponse naturaliste n'a rien à dire quant au choix de la manière de former de telles croyances et elle ne permet pas de fonder la primauté du raisonnement philosophique sur le superstitieux<sup>35</sup>.

Si Hume reconnaît qu'aucun argument ne peut réfuter les arguments sceptiques et s'il n'est pas le cas qu'il écarte la pertinence du scepticisme sur la base de considérations pratiques ou naturalistes, comment peut-il donc légitimer son assentiment aux croyances théoriques issues de la recherche philosophique?

### 3.3 Le choix d'un guide pour les croyances non ordinaires ou comment motiver la prévalence de la philosophie sur la superstition

Les croyances du domaine de la vie quotidienne sont inévitables. Les autres croyances sont, pour certains hommes, évitables (les hommes « rustiques »), et pour d'autres, non évitables. Puisque ces croyances théoriques ne trouvent pas de justification épistémique, ceux qui peuvent les éviter doivent le faire. Mais pour d'autres hommes, former de telles croyances est inévitable, parce que leur imagination les transporte naturellement vers ces objets. Parmi ces hommes, certains ne font pas que former spontanément des croyances sur des questions éloignées de la vie courante, mais se sentent rien de moins qu'une propension ou tendance à la *recherche* (une activité vraisemblablement volontaire); ceux-là ne doivent pas se refuser cette *satisfaction innocente* (T 1.4.7.14, p. 367), puisque la recherche leur procure du *plaisir*. C'est donc le plaisir qui sert de motif à Hume pour retourner à la recherche même après ses arguments sceptiques. Mais pour ceux qui s'intéressent au domaine des objets non ordinaires – soit parce qu'il leur est

---

<sup>35</sup> Sur les problèmes de l'interprétation naturaliste, voir aussi Ridge (2003, p. 171-175), qui présente une critique passablement détaillée de cette interprétation qu'il appelle la « lecture involontariste » de Hume.



impossible de faire autrement, soit parce qu'ils ont en plus le désir d'entreprendre des recherches motivées par le plaisir –, il affirme qu'il existe une manière meilleure que les autres pour former des croyances à leur propos et qu'« il [leur] suffit de délibérer sur le choix de [leur] guide » (T 1.4.7.13, p. 365). Ce choix se pose pour Hume entre la philosophie et ce qu'il appelle la superstition, « quel qu'en soit le genre ou le nom » (T 1.4.7.13, p. 365). Il caractérise la philosophie comme se limitant à « assigner des causes et des principes nouveaux aux phénomènes qui apparaissent dans le monde visible », tandis que la superstition, ou religion, « est beaucoup plus hardie dans ses systèmes et ses hypothèses » et « nous propose son propre monde et nous montre des scènes, des êtres et des objets qui sont entièrement nouveaux » (T 1.4.7.13, p. 364). Évidemment, des deux, Hume recommande d'emblée le raisonnement philosophique. Qu'est-ce qui lui permet de dire que les croyances formées par la philosophie sont de meilleures croyances que celles formées par la superstition, ou alors que la philosophie est un meilleur guide que la superstition?

### 3.3.1 Le choix par les conséquences pratiques

Le critère que Hume propose d'emblée comme devant permettre de trancher sur la question du meilleur guide considère les conséquences anticipées du choix de chacun des guides : « nous devrions préférer celui qui est le moins dangereux et le plus agréable »<sup>36</sup> (T 1.4.7.13, p. 365). À cet égard, selon Hume, la philosophie

---

<sup>36</sup> Le fait que Hume tente ici de défendre le choix de la philosophie comme guide montre que l'interprétation naturaliste du scepticisme de Hume d'auteurs comme Popkin (1980) et Fogelin (1985) (voir la section 1.3 de ce texte, p. 25) est erronée. Selon ces auteurs, Hume s'en remet à ses croyances théoriques sur la simple base du fait qu'elles sont naturelles. Fogelin affirme même que les distinctions épistémiques que Hume fait tout au long du *Traité* sont compatibles avec le scepticisme radical qui découle de ses arguments sceptiques du seul fait qu'elles sont le produit de l'opération naturelle de ses facultés : « Dans le *Traité*, Hume fait constamment la promotion de certaines positions philosophiques tout en en critiquant d'autres, alors que selon sa thèse, toutes ces positions sont le produit naturel de l'opération de l'esprit. Pourquoi une croyance naturelle devrait-elle se voir accorder une valeur épistémique plus élevée ou plus basse qu'une autre? La réponse est que l'activité de critique est naturelle. Lorsque nous réfléchissons à une certaine position philosophique, elle peut nous faire l'impression d'être erronée. » (Fogelin, 1985, p. 149, trad. libre) Or, il devient ici manifeste que ce n'est

l'emporte facilement sur la superstition. La superstition, qui naît de l'opinion populaire, « s'empare vigoureusement de l'esprit et elle est souvent capable de nous troubler dans la conduite de notre vie et de nos actions » (T 1.4.7.13, p. 365). En revanche, la philosophie n'influence jamais nos actions ou nos émotions de manière aussi forte :

[S]i elle est juste, [elle] ne peut nous offrir que des sentiments doux et modérés et, si elle est fausse et extravagante, ses opinions ne sont tout simplement que les objets d'une spéculation froide et générale et vont rarement jusqu'à interrompre le cours de nos tendances naturelles. [...] [L]es erreurs, en religion, sont dangereuses; en philosophie, elles ne sont que ridicules. (T 1.4.7.13, p. 365)

Il semble donc que Hume fonde la préférence de la philosophie sur la superstition sur la base du caractère plus agréable et inoffensif de la pratique du raisonnement philosophique par rapport au raisonnement superstitieux ou religieux. Or, cet argument mérite d'être questionné à deux égards<sup>37</sup> :

*Premièrement*, l'argument établissant la préférence pour la philosophie à partir du critère de « dangerosité moindre » semble circulaire, parce qu'il faut, pour établir lequel des guides est le moins dangereux, faire appel à une certaine forme de recherche et, pour cela, s'en remettre à un guide qui aura dû être choisi antérieurement. En effet, l'argument présenté par Hume repose sur l'affirmation que les croyances de la philosophie sont moins dangereuses. Mais Hume entend adopter cette proposition théorique sur la base d'un raisonnement causal fondé sur les canons du raisonnement philosophique humien – les règles pour bien juger des causes et des effets qu'il propose en T 1.3.15. Puisque ce que l'argument de Hume vise à établir est précisément lequel des deux guides il faut choisir – philosophie ou

---

pas ce que pense Hume : il tente au contraire de défendre le caractère rationnel des distinctions normatives entre différentes croyances, ici celles produites par la philosophie et par la superstition.

<sup>37</sup> Falkenstein (1997), Ridge (2003) et Owen (1999, p. 218-222), font reposer la réponse que Hume donne au problème de la normativité des croyances sur une évaluation pratique ou morale d'une certaine manière de raisonner. Ces interprétations, plus élaborées que ce que nous rapportons ici de la réflexion de Hume en T 1.4.7, nous semblent toutefois faire face à l'une ou l'autre des difficultés que nous allons soulever.



religion –, son argument ne peut faire appel à un tel guide, l'adoption de ce guide étant précisément en question. Le choix du guide par le critère de dangerosité moindre que propose Hume semble donc présupposer ce qu'il cherche à montrer. Il faut pourtant noter que le fait qu'il soit nécessaire de choisir un guide pour mener une investigation sur le caractère dangereux de la religion n'est pas en lui-même problématique; ce qui est problématique est plutôt le fait que l'argument s'appuie sur un guide *en particulier*. Il semble en effet que ce n'est que si Hume s'appuie sur un raisonnement philosophique qu'il peut tirer de telles conclusions sur la dangerosité de la religion : un raisonnement de type religieux, qui ferait intervenir des considérations non empiriques dans la question – le salut éternel après la vie terrestre, la bienveillance de Dieu, les intentions divines incompréhensibles à l'homme – pourrait conclure que la religion est le guide le moins dangereux dans la formation de nos croyances non ordinaires. L'argument de Hume ne serait pas vraiment problématique s'il pouvait montrer que, quel que soit le guide choisi, les mêmes conclusions seraient établies quant au fait que la religion est plus dangereuse que la philosophie. Si les deux guides menaient tous deux à la même conclusion à cet égard, alors même s'il demeurerait nécessaire de s'appuyer sur un guide pour établir le caractère dangereux de la religion, on pourrait dire que la circularité de l'argument n'est pas viciée. En somme, le choix du guide semble devoir s'appuyer, pour ne pas être vicié, sur des croyances qui sont partagées par tout « chercheur » : soit sur des croyances théoriques communes à l'emploi de chacun des guides, soit sur des croyances ordinaires. D'ailleurs, une manière possible de contourner l'accusation de circularité pour cet argument serait de soutenir que l'affirmation de Hume à l'effet que la philosophie est moins dangereuse que la superstition n'est pas une affirmation théorique, mais une simple croyance ordinaire, en conséquence de quoi elle ne présuppose pas le choix d'un guide. Mais cette objection peut être difficilement soutenue : la question de la dangerosité de la religion semble devoir faire intervenir un raisonnement non ordinaire, soit parce qu'il doit être passablement complexe pour considérer plusieurs facteurs de l'expérience,

soit parce que, dans certains cas, il fait intervenir des considérations métaphysiques sur l'existence de Dieu<sup>38</sup>.

*Deuxièmement*, il est important de s'attarder à préciser la nature du critère utilisé par Hume pour choisir lequel des deux guides il faut préférer. Le critère de « dangerosité moindre » utilisé par Hume est un critère pratique. Or, les conséquences pratiques des guides permettent de faire une distinction quant à celui qui engendre les croyances les moins dangereuses et les plus agréables, et en ce sens plus bénéfiques à la société, mais non pas quant à celui qui engendre les croyances les plus justes. Ces questions sont distinctes, ce que Hume reconnaît parfaitement : « la vérité philosophique d'une proposition ne dépen[d] aucunement de sa tendance à favoriser les intérêts de la société » (EM 9.14, p. 196). En ce sens, le meilleur guide, selon le critère de dangerosité moindre, produira les « meilleures croyances », mais meilleures en regard de considérations *non épistémiques* seulement.

On peut à cet égard faire la distinction entre deux manières possibles de concevoir le fondement normatif des croyances : le critère qui est utilisé pour faire des distinctions normatives entre les croyances peut être de nature *épistémique* ou *non épistémique*. Par exemple, il peut être avantageux pour moi de croire en Dieu, parce que cela me motivera à mener une vie plus vertueuse et parce qu'advenant le cas où Dieu existe, une vie de bonheur éternel m'est promise; en ce sens inhabituel de l'expression, j'ai de « bonnes raisons » de croire en Dieu. Ces raisons ne sont pas de nature épistémique, au sens où elles ne sont pas attendues se qualifier pour être des indices du fait qu'il est effectivement le cas que Dieu existe – ce ne sont pas des raisons indiquant que le contenu propositionnel de « Dieu existe » est vrai ; mais ce

---

<sup>38</sup> Ridge (2003, p. 186-189), propose une manière par laquelle le choix humien du guide par un critère pratique pourrait contourner l'objection de circularité : en faisant reposer initialement le choix de la philosophie sur le caractère plus agréable de celle-ci pour son possesseur, et en avançant que ce caractère de la philosophie n'est pas déterminé par un raisonnement, mais par un simple sentiment. Or, Hume semble ici proposer que le critère pratique qui doit initialement trancher la question n'est pas seulement celui du plus agréable pour son possesseur, mais aussi celui du moins dangereux, et l'établissement du caractère dangereux des guides est, lui, soumis à l'objection de circularité. Quoi qu'il en soit, le critère du plus agréable pour son possesseur serait soumis à la deuxième difficulté dont nous traiterons plus bas.

sont des « bonnes raisons » de croire que Dieu existe au sens où ce sont des raisons d'approuver l'attitude propositionnelle de croyance envers « Dieu existe ». Les « raisons de croire » que Dieu existe fondées sur les conséquences pratiques du fait d'avoir cette croyance sont plutôt, à proprement parler, des raisons de *souhaiter* croire en Dieu. En effet, de telles raisons n'ont pas à elles seules l'efficacité causale nécessaire pour susciter ma croyance en Dieu : elles pourront me faire souhaiter croire en Dieu mais ne pourront pas me convaincre que Dieu existe. Pour être convaincue par des raisons que Dieu existe, il me faudrait disposer de raisons épistémiques, soit des raisons constituant pour moi des indices valables ou probants du fait que Dieu existe. Mais si je ne dispose pas de telles raisons épistémiques, je peux cependant en venir à acquérir la croyance que Dieu existe si d'autres facteurs psychologiques agissent causalement sur mon imagination. Le pari de Pascal, précisément, prend origine dans la constatation par Pascal de l'absence de raisons épistémiques pour trancher la question de l'existence de Dieu, mais de la reconnaissance de raisons non épistémiques en faveur de la croyance en Dieu. Et pour Pascal, les raisons pratiques ou non épistémiques de croire en Dieu devraient précisément, en l'absence de raisons épistémiques, nous enjoindre à choisir de nous placer dans les circonstances psychologiques qui auront le pouvoir causal de nous faire acquérir cette croyance, en l'occurrence, entreprendre la pratique d'une vie pieuse et dévote.

« Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'argumentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin [...] : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien. [...] Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fait croire et vous abêtira.

[...]

[C]'est que cela diminuera les passions qui sont vos grands obstacles. »  
(Pascal, 2008, par. 233 (418), p. 100-101)

Lorsque Hume se demande quel guide choisir dans la formation de ses croyances théoriques, il semble se trouver, comme Pascal, dans un contexte où aucune raison

épistémique ne peut être invoquée pour préférer l'un des guides, aucun d'eux ne pouvant conduire à des croyances plus justifiées que l'autre. Il propose donc de choisir entre la philosophie et la superstition en considérant les conséquences pratiques de l'usage de ces guides, s'en remettant, comme Pascal, à un critère non épistémique. Et de la même manière que dans le cas de Pascal, le fait pour Hume de disposer de raisons non épistémiques de préférer les croyances de la philosophie plutôt que celles de la superstition ne saurait lui permettre de faire une distinction épistémique entre les deux modes de formation de croyances : de telles raisons ne lui donnent aucun motif de supposer que les croyances philosophiques sont épistémiquement meilleures que les autres, parce qu'elles ne sont pas attendues se qualifier pour être des indices du fait que ces croyances sont vraies. Mais cette évaluation non épistémique des guides est suffisante pour que Hume soit, comme Pascal, motivé à entreprendre une pratique, philosophique dans son cas, qui lui fournira les conditions psychologiques nécessaires pour acquérir des croyances philosophiques, et être convaincu de la supériorité épistémique de ces croyances.

La situation du choix d'un guide par Hume se distingue du pari de Pascal par le fait que dans le cas de Hume, il s'agit de se prononcer en faveur d'une manière de faire la recherche et non d'une croyance individuelle : Hume tente de fonder la préférence pour la pratique philosophique, et le fait de choisir la philosophie n'implique pas de choisir une thèse philosophique en particulier. En effet, déterminer que la philosophie est une manière de conduire la recherche qui est plus raisonnable que la superstition sera insuffisant pour déterminer, entre deux croyances philosophiques, laquelle est la plus raisonnable : Hume conçoit que la recherche philosophique elle-même peut être conduite de différentes manières (T 1.4.7.14, p. 366; voir aussi la section 3.3.2 de ce texte, p. 108-109). Toutefois, le choix que Hume propose entre les deux guides aura pour effet d'éliminer comme non raisonnables une certaine classe de croyances, c'est-à-dire celles qui sont formées par un raisonnement superstitieux ou religieux. Selon cet argument, les croyances philosophiques sont donc, de manière générale, plus raisonnables que les croyances religieuses, et cela

non pas en tant que la philosophie nous permet de former des croyances « épistémiquement meilleures », mais en tant qu'elle nous permet de former des croyances qui ne perturbent pas nos émotions et nos actions et sont en ce sens plus bénéfiques pour nous-mêmes et pour la société. En conséquence, cet argument introduit une dimension non épistémique dans la conception humienne du fondement normatif des croyances : la manière dont la recherche théorique est conduite doit tenir compte de la dangerosité des croyances qu'elle peut générer.

La nature du critère utilisé par Hume pour choisir lequel des deux guides il faut préférer conduit à s'interroger sur le but que poursuit Hume dans son entreprise de construction d'une science de la nature humaine. Puisqu'un critère pratique ne peut pas permettre de distinguer quelles sont les croyances pour lesquelles nous disposons d'indices de leur vérité, alors un critère pratique ne peut obéir qu'à un but non épistémique. Mais alors quel but poursuit donc l'entreprise de recherche de Hume?

Une hypothèse à considérer est que Hume envisage la philosophie comme une activité *strictement* ludique, ayant pour but le plaisir. Cette hypothèse est suggérée dans la conclusion du livre 1, alors que Hume motive son retour à la recherche malgré la force des arguments sceptiques par son désir de satisfaire sa curiosité et son ambition; il considère que s'il y renonçait, il y perdrait en *plaisir*. L'entreprise de recherche de Hume se voulait initialement (c'est-à-dire au début du *Traité*) une entreprise de connaissance, soit une science visant à décrire et expliquer la nature humaine. Mais en faisant l'expérience des arguments sceptiques, Hume s'aperçoit qu'il ne peut pas défendre les prétentions épistémiques de ses recherches : aucun principe théorique qu'il pourrait formuler ne pourra être plus justifié que sa négation. On peut donc supposer que Hume renonce au projet d'une entreprise de connaissance – qui est vain – mais retourne quand même à l'exercice de la philosophie, parce qu'elle lui procure du plaisir, et qu'elle est une activité ludique comme les autres. Or, si tel est le cas, il faut considérer que les principes théoriques

que Hume formule dans la « science de la nature humaine » n'ont plus, après la conclusion du livre 1, le même statut qu'au début du *Traité* : ils ne peuvent plus prétendre être une bonne description de leur objet d'étude, mais sont seulement une réaction psychologique à cet objet sans aucune prétention à la vérité, une réaction recherchée en raison du plaisir qu'elle procure. Et si tel est le cas, le critère que Hume utilise pour trancher entre les deux manières de conduire la recherche semble tout à fait approprié (si l'on fait abstraction du problème de circularité) : il ne s'appuie pas sur des considérations épistémiques, puisque celles-ci sont maintenant absentes de la question, mais il s'appuie sur des conséquences pratiques de ces guides quant à leur aptitude, pourrions-nous dire, à nous rendre le plus heureux possible. Donc, si l'on fait abstraction du problème de circularité, le fait que Hume fonde la distinction normative entre la philosophie et la superstition sur un critère non épistémique ne pose pas problème si l'on fait l'hypothèse que le but de son entreprise philosophique n'est que ludique et n'est pas de nature épistémique, c'est-à-dire dans le cas où l'on considère que Hume n'attribue pas de prétention à la connaissance à son entreprise philosophique.

Toutefois, si la philosophie est manifestement une activité ludique pour Hume<sup>39</sup>, il n'est pas du tout clair qu'elle doive être considérée comme une activité ludique comme les autres : en effet, même après ses arguments sceptiques, tout laisse croire que Hume continue d'attribuer un but épistémique à cette recherche, dans laquelle il s'engage par plaisir. Or, s'il s'avérait que le but de cette recherche soit aussi de donner une description ou explication épistémiquement bonne de la manière dont la nature humaine est constituée, alors Hume devrait pouvoir montrer que les principes théoriques qu'il propose sont *épistémiquement* meilleurs que les

---

<sup>39</sup> Le caractère ludique de la philosophie est discuté par Hume dans l'analyse du mécanisme passionnel sous-tendant la curiosité qu'il présente dans la section « De la curiosité ou de l'amour de la vérité » du livre 2 du *Traité* (T 2.3.10, p. 308-314). Dans cette section, Hume identifie les circonstances rendant la vérité désirable, et soutient que le plaisir lié à la recherche de la vérité réside principalement dans le plaisir pris à l'exercice de l'ingéniosité qui doit être mise en œuvre à cette fin. Hume compare par ailleurs la recherche philosophique au jeu, « qui procure un plaisir par les mêmes principes que la chasse et la philosophie » (T 2.3.10.9, p. 312, trad. modif.).



possibilités théoriques concurrentes qu'il écarte – celles de la religion, en outre – et pour cela la dangerosité et le caractère peu agréable d'une manière concurrente de former des croyances n'est pas une considération pertinente. Si Hume propose les résultats de ses recherches comme épistémiquement meilleurs que leurs concurrents, alors il doit supposer que soit les croyances de la philosophie en général, soit au moins *certaines* croyances particulières relevant de la philosophie, sont meilleures que celles de la religion non seulement d'un point de vue pratique, mais aussi d'un point de vue épistémique. Et dans une telle éventualité, c'est bien sûr en vertu d'un autre critère que Hume devrait écarter la religion comme méthode de formation de croyances, parce qu'un critère pratique ne pourrait être utilisé à cette fin épistémique. Il nous faut donc examiner la possibilité que l'entreprise de Hume conserve un but au moins en partie épistémique.

### 3.3.2 Un but épistémique pour la recherche philosophique?

De fait, s'il est clair au début du *Traité* que Hume y poursuit le but épistémique de construire une *science*, certains éléments suggèrent fortement que Hume n'a pas abandonné, même après ses arguments sceptiques, le souhait de formuler, grâce à sa recherche philosophique, des croyances *épistémiquement* meilleures que les croyances concurrentes. En effet, Hume essaie, tout au long du *Traité*, et ce même après la conclusion du livre 1, de convaincre son lecteur d'assentir aux principes théoriques qu'il formule en lui soumettant des arguments qu'il semble présenter comme des raisons à la faveur de la vérité de ces principes<sup>40</sup>. Par exemple, dans le

---

<sup>40</sup> Il semble que certains auteurs pourraient ne pas accepter les éléments textuels antérieurs à la conclusion du livre 1 comme pertinents à la reconstruction de la position humienne sur les problèmes normatifs engendrés par les arguments sceptiques. Par exemple, Owen (1999, p. 140, 211), soutient que ce n'est qu'à la toute fin du livre 1 que Hume est concerné par la question de la fiabilité de la raison. On pourrait donc croire que seules les références textuelles à partir de T 1.4.7 sont pertinentes pour connaître l'attitude définitive de Hume vis-à-vis son entreprise philosophique et le but qu'il lui attribue face aux arguments sceptiques. Toutefois, il faut croire qu'en bout de ligne, Hume donne la même reconnaissance et adopte la même attitude envers son entreprise postérieure à la crise sceptique (livres 2 et 3 du *Traité*) et celle antérieure à celle-ci (livre 1) : d'une part, la théorie humienne des mécanismes passionnels et sa théorie du fonctionnement moral sont indissociables de sa théorie

deuxième livre du *Traité*, « Des passions », Hume affirme : « Mais pour donner plus de force à mon raisonnement, j'examinerai ces points séparément et commencerai par prouver, en partant de l'expérience, que nos actions sont en union constante avec nos motifs [...] » (T 2.3.1.4, p. 255); « J'ose affirmer que nul ne parviendra jamais à réfuter ces raisonnements autrement qu'en changeant mes définitions [...] » (T 2.3.1.18, p. 262). De manière générale, les arguments que Hume donne dans le *Traité* pour nous convaincre de ses principes théoriques se veulent des indices probants du fait que ces principes décrivent bien l'état de la nature humaine; les règles pour juger des causes et des effets, à la base de ces arguments, agissent chez Hume comme un critère de « bonne croyance » au sens épistémique du terme. Au sein même de sa pratique philosophique, Hume fait donc des distinctions normatives à caractère épistémique entre différentes thèses : il considère que certaines thèses philosophiques *particulières* sont épistémiquement meilleures que d'autres. De plus, dans l'*Enquête*, Hume semble faire une distinction normative à caractère épistémique entre le raisonnement philosophique basé sur les règles pour juger des causes et des effets et le raisonnement religieux en général : pour Hume, la religion ne serait pas seulement une moins bonne méthode de formation de croyances que le raisonnement philosophique humien au plan pratique, mais également au plan épistémique. En effet, dans la section XI « D'une providence particulière et d'un état futur » (p. 159-172), Hume semble désapprouver épistémiquement le raisonnement religieux et lui préférer à cet égard le raisonnement basé sur les règles philosophiques pour juger des causes et des effets, alors qu'il critique un raisonnement sur lequel s'appuient les dogmes de la religion. Ce raisonnement conduit ceux-ci à assigner à Dieu, à partir de l'observation de l'ordre dans l'univers, des attributs supplémentaires à ceux qui pourraient être « correctement » inférés de cet ordre :

En admettant donc que les dieux sont les auteurs de l'existence ou de l'ordre de l'univers, il suit qu'ils possèdent ce degré précis de pouvoir, d'intelligence et de

---

des mécanismes de l'entendement; d'autre part, à la fois la méthode argumentative de Hume et le langage qu'il utilise après l'épisode de la crise sceptique demeurent inchangés.



bienveillance qui paraît dans leur œuvre; mais rien de plus ne saurait être prouvé, sauf si nous appelons à l'aide l'exagération et la flatterie pour suppléer les défauts de l'argumentation et du raisonnement. [...] La supposition d'autres attributs est une pure hypothèse; à plus forte raison la supposition qu'en des lieux ou des temps lointains, il y a eu, ou il y aura, un déploiement plus magnifique de ces attributs et un programme d'administration plus conforme à de telles vertus imaginaires. (E 11.14, p. 163, trad. modif.)

Ainsi l'hypothèse religieuse ne doit être regardée que comme une méthode particulière d'explication des phénomènes visibles de l'univers; mais quiconque veut raisonner juste n'osera jamais en inférer un seul fait [...]. (E 11.18, p. 165, trad. lég. modif.)

Hume semble donc faire une distinction épistémique entre le raisonnement philosophique basé sur les règles pour juger des causes et des effets et la religion de manière générale : les dogmes religieux s'appuient sur un raisonnement défectueux, un « grossier sophisme » (E 11.20, p. 166) « sans aucun fondement en raison » (E 11.15, p. 164, trad. lég. modif.). Ainsi, les distinctions normatives faites par Hume, d'une part, entre différentes thèses philosophiques et, d'autre part, entre le raisonnement philosophique empirique et la religion en général traduisent donc des présupposés sur la supériorité épistémique des principes formulés par sa philosophie et témoignent en faveur de la thèse que la recherche philosophique de Hume n'est pas que ludique, mais poursuit également un but épistémique.

Mais cette thèse doit faire face à l'objection suivante : si l'on considère bien la théorie des croyances de Hume, il semble qu'il serait possible d'expliquer la valeur épistémique que celui-ci attribue aux croyances formées dans son entreprise philosophique comme résultant naturellement et de manière non intentionnelle d'une entreprise dont le but initial est purement ludique. Selon la théorie des croyances de Hume, comme nous l'avons déjà expliqué (section 3.2.3.2.2, p. 92), les croyances philosophiques, bien qu'elles fassent intervenir un enchaînement d'idées plus ou moins élaboré, reposent sur les mêmes mécanismes de formation de croyances que les croyances ordinaires, soit l'habitude et la vivacité des idées. En conséquence, les croyances théoriques que l'on adopte suite à un argument philosophique sont en fait

des croyances que nous sommes *causés* à adopter, et ce en vertu des mêmes mécanismes causaux qui régissent l'adoption des croyances ordinaires. Or, toujours selon cette théorie, il n'en demeure pas moins que ces raisonnements convaincants sont nécessairement considérés *par l'agent* comme des bonnes raisons pour adopter ces croyances. En effet, la théorie des croyances de Hume implique que nous sommes psychologiquement forcés de considérer un argument basé sur l'expérience comme une bonne raison de croire, qu'on le veuille ou non, même si l'on découvre que cette raison est au bout du compte injustifiable et que son effet sur nous repose sur des principes de l'imagination comme l'habitude et la vivacité des idées. En conséquence, même sous l'hypothèse que Hume est engagé dans une entreprise philosophique purement ludique, celui-ci ne peut faire autrement que considérer les arguments basés sur l'expérience comme des bonnes raisons de croire à l'exactitude des thèses qu'ils appuient. Et même sous l'hypothèse que les seules raisons dont il dispose pour s'engager dans la pratique philosophique sont des raisons de nature non épistémique, *une fois engagé dans cette pratique*, les conditions psychologiques sont réunies pour produire chez lui non seulement la croyance dans les principes formulés lors de cette pratique, mais aussi la croyance que les règles régissant la pratique philosophique sont épistémiquement meilleures que les autres. Ainsi, les croyances que Hume manifeste à propos de la supériorité épistémique de la philosophie empirique en général et de certaines thèses philosophiques en particulier peuvent être parfaitement expliquées (comme des « effets secondaires ») sous l'hypothèse que le but de la recherche est purement ludique et que le choix de la philosophie repose sur un critère non épistémique. En conséquence, les exemples de telles croyances que nous pourrions trouver au sein même des parties de recherche positive du *Traité* ne sont pas des indices probants de la présence d'un but épistémique que Hume poursuivrait dans la construction d'une science de la nature humaine<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Bien sûr, un problème de cette objection est qu'elle est valable seulement si la théorie des croyances de Hume est vraie; or, si, comme l'objection le soutient, la théorie des croyances de Hume n'obéit pas à

Si une évidence textuelle convaincante à l'effet que Hume poursuit un but épistémique doit être trouvée, c'est donc plutôt dans une réflexion normative produite par celui-ci et portant explicitement sur ce but lui-même; et cette réflexion est formulée dans la conclusion du premier livre du *Traité*. Or, cette réflexion normative suggère d'au moins deux manières différentes que Hume attribue un but de nature épistémique à la recherche philosophique<sup>42</sup>.

Premièrement, Hume fait usage d'un vocabulaire de type épistémique pour parler de son projet philosophique. Il utilise à deux reprises le terme « découverte » pour parler des conclusions de l'activité philosophique : « Je sens monter en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et de me faire un nom grâce à mes inventions et mes découvertes » (T 1.4.7.12, p. 364); « En vérité, je ne prétends pas faire de ce genre d'hommes des philosophes, pas plus que je ne m'attends à ce qu'ils s'associent à ces recherches ou s'intéressent à ces découvertes. » (T 1.4.7.14, p. 365) Il considère également sa propre contribution à l'entreprise philosophique dans la perspective d'une contribution au progrès des connaissances humaines : « mon seul espoir est de pouvoir contribuer un peu à l'avancement du savoir [...] » (T 1.4.7.14, p. 366).

Une deuxième évidence textuelle à l'effet que Hume attribue un but épistémique à la recherche philosophique se retrouve là où Hume discute de différentes manières

---

un but épistémique, alors Hume ne propose pas cette théorie comme vraie, ni même comme vraisemblable!

<sup>42</sup> Les évidences textuelles à l'effet que Hume attribue un but épistémique à sa recherche, comme celles que nous allons avancer, semblent s'opposer à l'analyse de Baxter (2007, 2008a, p. 8-12). Baxter propose une interprétation de Hume qui s'appuie sur le fait que la théorie explicative des croyances de Hume montre que ce ne sont pas seulement les croyances ordinaires qui sont adoptées parce qu'elles s'imposent naturellement à nous, mais que les croyances théoriques sont elles aussi causées par des principes de l'imagination et non parce que nous disposons de raisons à cet effet. Selon Baxter, Hume peut donc, tout en étant pleinement « pyrrhonien », c'est-à-dire radicalement sceptique normativement à propos des croyances, assentir à des croyances théoriques, parce qu'il ne prétend pas le faire pour des bonnes raisons. Or, cette analyse nous semble devoir supposer que Hume n'attribue pas à son projet philosophique l'objectif de formuler des principes qui décrivent mieux la nature humaine que les principes concurrents et avoir pour corollaire que Hume ne peut pas défendre le caractère raisonnable de ces principes du point de vue épistémique – ce à quoi tendent à s'opposer les éléments textuels que nous rapportons par la suite.

d'adopter des hypothèses en philosophie; cette discussion s'inscrit non pas dans l'évaluation comparative de la pratique philosophique en général avec une autre pratique, mais dans l'évaluation comparative de types de raisonnements au sein même de la philosophie. Qui s'intéresse à la philosophie peut conduire ses recherches en suivant les règles du raisonnement que défend Hume, ou bien se laisser influencer par diverses tendances non rationnelles de son imagination, d'une manière comparable à la superstition. Or, Hume dénonce le fait d'accepter les hypothèses philosophiques de cette seconde manière :

Mais si nous écartons ces hypothèses [adoptées simplement parce qu'elles sont spécieuses et plaisantes], *nous pourrions espérer établir un système ou un ensemble d'opinions qui, s'il n'était vrai (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique.* (T 1.4.7.14, p. 366, nous soulignons)

Un peu plus bas dans le texte, il ajoute :

Pour ma part, mon seul espoir est de pouvoir contribuer un peu à l'avancement du savoir en donnant, sur certains points, un tour différent aux spéculations des philosophes et en leur indiquant plus distinctement les seuls sujets où ils peuvent *espérer atteindre l'assurance et la conviction.* (T 1.4.7.14, p. 366, nous soulignons)

Hume pose ici un but à la recherche philosophique, à l'égard duquel les principes formulés par la recherche philosophique « sérieuse » sont selon lui préférables aux principes formulés par une imagination débridée : parvenir à établir un système d'opinions qui pourrait supporter l'épreuve de l'examen critique le plus serré et satisfaire l'esprit humain. En l'absence de justification épistémique pour nos croyances, Hume semble proposer quand même de chercher à produire le meilleur système de croyances que nous pouvons avoir, meilleur en ce qu'il peut résister à l'examen critique de l'esprit humain et ainsi apporter satisfaction à ce dernier, lui permettant d'atteindre « l'assurance et la conviction ». Hume affirme que l'atteinte de cet objectif est possible et que « nous ne devons pas désespérer de jamais atteindre ce but » (T 1.4.7.14, p. 366). Et un pas vers l'atteinte de ce but constitue pour Hume un pas vers « l'avancement du savoir ». Hume propose donc ici clairement que la

recherche obéisse à un but de nature épistémique. Il ne s'agit pas ici de pratiquer la philosophie seulement pour le plaisir d'exercer notre ingéniosité, mais il s'agit aussi de pratiquer la philosophie dans le but précis d'arriver à découvrir un ensemble de propositions qui, si elles ne sont pas vraies, constitueront tout de même le meilleur système dont nous disposons du point de vue épistémique, parce qu'il saura, seul, supporter notre examen critique et, peut-on supposer, faire consensus. Et ce système semble constituer le savoir espéré par Hume au terme de la recherche – un savoir en quelque sorte proportionné à la structure et aux capacités de l'esprit humain.

Or, si Hume pose un but de nature épistémique à la recherche, il doit pouvoir défendre la préférence qu'il accorde à la manière particulière qu'il choisit pour poursuivre cette recherche en référence à des caractéristiques qui la différencient *épistémiquement* de ses alternatives : la manière spécieuse de faire la recherche philosophique et la manière religieuse de faire la recherche.

### 3.3.3 Une philosophie épistémiquement raisonnable?

En quoi la méthode du raisonnement philosophique basée sur les règles pour bien juger des causes et des effets est-elle plus apte que les autres à nous conduire à établir un système d'opinions pouvant résister à l'examen critique de l'esprit humain et ainsi apporter satisfaction à ce dernier, lui permettant d'atteindre « l'assurance et la conviction »? La réponse de Hume à cette question n'est pas facile à identifier. Certaines remarques semblent toutefois indiquer une hypothèse possible à cet égard.

Tout d'abord, Hume affirme que les envolées de l'imagination, contrairement au raisonnement philosophique basé sur les règles pour juger des causes et des effets, sont un obstacle à ce que nos principes philosophiques *correspondent à l'expérience courante*. Considérant les hommes qui ne s'intéressent pas à la recherche et se limitent aux affaires domestiques, il affirme :

Je voudrais pouvoir communiquer à nos fondateurs de systèmes une part de ce grossier mortier rustique, comme un ingrédient qui leur fait couramment défaut et qui servirait à tempérer les particules enflammées qui les constituent. Tant qu'une chaude imagination est autorisée à s'engager en philosophie et que des hypothèses sont adoptées simplement parce qu'elles sont spécieuses et plaisantes, nous ne pouvons jamais avoir de principes solides, ni de sentiments, qui correspondent à la pratique et à l'expérience courantes » (T 1.4.7.14, p. 365-366)

Intuitivement, le raisonnement philosophique respectant les règles pour juger des causes et des effets semble bel et bien, en effet, générer des principes qui sont plus fidèles à l'expérience que d'autres principes adoptés de manière spécieuse. Toutefois, à la lumière des arguments sceptiques, il n'est pas si simple de voir ce que Hume pourrait vouloir entendre en affirmant que le raisonnement philosophique empirique conduit à formuler des principes qui correspondent mieux à l'expérience courante. Il ne peut évidemment pas vouloir dire que l'expérience implique logiquement les principes philosophiques en question : comme l'argument sceptique sur les croyances causales l'a montré, notre expérience passée elle-même ne contient rien qui nous permette d'inférer quoi que ce soit à propos du futur. L'imagination est un ingrédient essentiel pour formuler un principe philosophique au moyen du raisonnement causal, sans lequel l'expérience serait muette. Comment le « raisonnement expérimental » (E 12.34, p. 186) peut-il donc être considéré comme conduisant à formuler des principes qui correspondent *davantage* à l'expérience courante que ceux formulés par les envolées de l'imagination ? Un philosophe « spécieux » ou un religieux considéreraient sûrement que leurs principes théoriques sont eux aussi parfaitement compatibles avec l'expérience.

Une réponse à cette question semble pouvoir être trouvée là où Hume affirme que les seuls sujets où l'esprit humain puisse atteindre l'assurance et la conviction sont, outre ce qui concerne les nombres, ceux qui se rapportent à cette expérience courante. Dans la conclusion du livre 1 du *Traité*, Hume suggère que la philosophie correcte va de pair avec la restriction de nos recherches aux « seuls sujets où [les philosophes] peuvent espérer atteindre l'assurance et la conviction » (T 1.4.7.14, p.

366). Dans la section 12 de *l'Enquête*, Hume traite aussi de l'importance de limiter l'investigation philosophique à un certain domaine d'objets, aux « sujets qui sont le mieux proportionnés à l'étroite capacité de l'entendement humain » (E 12.25, p. 183); cette limitation est d'ailleurs pour Hume le résultat de la considération des arguments sceptiques. Si l'imagination a par nature une propension à s'éloigner des objets familiers vers la spéculation, le « jugement droit » évite au contraire ce type de recherches et « se limite à la vie commune et aux questions qui relèvent de la pratique et de l'expérience de tous les jours » (E 12.25, p. 183) :

Cette étroite limitation de nos recherches est en effet une chose si raisonnable à tous égards qu'il suffit du moindre examen des pouvoirs naturels de l'esprit humain en les comparant à leurs objets pour nous la recommander. Nous trouverons alors quels sont les sujets propres de la science et de la recherche (E 12.26, p. 184, trad. modif.)

L'argument sur lequel Hume fait reposer la restriction du champ de la recherche à l'expérience est le suivant : hormis les nombres, qui concernent la démonstration,

[t]outes les autres recherches des hommes concernent seulement les questions de fait et d'existence; et il est évident que celles-ci ne sont pas susceptibles de démonstration. Tout ce qui *est* peut *ne pas être*. [...]

L'existence d'un être ne peut donc se prouver que par des arguments tirés de la cause ou de l'effet de cet être; et ces arguments sont entièrement fondés sur l'expérience. Si l'on raisonne *a priori*, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi. La chute d'un galet peut, autant que nous le sachions, éteindre le soleil. [...] C'est seulement l'expérience qui nous apprend la nature et les limites de la cause et de l'effet et nous rend capables d'inférer l'existence d'un objet de celle d'un autre. (E 12.28-29 p. 185)

Ce que Hume semble avancer, c'est que puisque les questions de fait dépendent des relations entre les choses et non des relations d'idées, elles ne peuvent être établies, si elles peuvent l'être, qu'au moyen de notre expérience de ces relations d'objets, c'est-à-dire de notre expérience de leurs rapports causaux. C'est donc seulement le raisonnement causal sur l'expérience qui peut trancher sur ces questions.

Bien sûr, ce raisonnement que fait Hume présuppose avant tout que l'on accepte que l'expérience passée est significative pour connaître l'état du monde, et donc qu'il est légitime de transposer notre expérience passée sur notre expérience future, un présupposé qui est épistémiquement non justifié. Mais on pourrait dire que ce point n'est pas en cause dans la question de savoir quel guide il nous faut choisir pour la recherche : ce présupposé sur l'uniformité de la nature en est un qui est nécessairement partagé par tous les hommes, y compris les philosophes « spécieux » et les religieux. Comme il s'agit ici de faire un choix pour la meilleure méthode de raisonnement théorique parmi celles qui nous sont psychologiquement accessibles, il semble que ce choix peut prendre appui sur un tel présupposé, dans la mesure où son adoption ne demande pas d'avoir déjà choisi un guide en particulier, contrairement à ce que demande l'argument basé sur les conséquences pratiques des guides. Et une fois cette prémisse accordée – qu'il est légitime de transposer notre expérience passée sur notre expérience future –, la recherche sur les questions de fait, qui dépendent des objets et non des idées, semble conduire tout droit 1) à la nécessité de limiter la recherche aux questions de faits informées par l'expérience et 2) aux règles du « raisonnement expérimental » que prône Hume : ces règles consistent à discerner dans l'expérience présente ce que l'expérience passée a montré être le cas, *d'une manière que l'expérience passée a montré être la meilleure*. D'ailleurs, dans la section 12 de *l'Enquête*, Hume semble « excuser » la poursuite de la philosophie malgré la force des arguments sceptiques par cette caractéristique particulière du raisonnement expérimental :

« Ceux qui ont de l'inclination pour la philosophie poursuivront leurs recherches, car ils réfléchissent que, outre le plaisir immédiat qui est attaché à une telle occupation, *les décisions philosophiques ne sont rien que les réflexions de la vie commune rendues méthodiques et corrigées*. (E 12, p. 183-184, trad. modif., nous soulignons)

Il est clair que les décisions philosophiques dont parle ici Hume ne sont pas celles de la philosophie entendue comme pouvant comprendre les bonnes et les mauvaises manières de philosopher, mais plutôt celles de la « bonne philosophie »,



soit la philosophie qui s'appuie sur les règles pour juger des causes et des effets. Ces règles, qui constituent « toute la logique » à la base des raisonnements philosophiques corrects selon Hume, ne sont en effet que les règles du raisonnement causal perfectionné et généralisé – elles sont le produit de notre expérience à inférer causalement des causes des effets, et vice versa : « ces règles sont formées d'après la nature de notre entendement et d'après l'expérience de ses opérations dans les jugements que nous formons sur les objets » (T 1.3.13, p. 223). Notre pratique inférentielle nous donne l'expérience de cas où l'inférence causale qui est faite est corroborée par la suite, et des cas où elle se révèle fausse par la suite. Cette expérience nous conduit à tirer des conclusions générales sur la manière dont, d'après notre expérience passée, nous devrions procéder pour faire une inférence « correcte ». Les règles pour juger des causes et des effets ne sont donc que le produit de l'exercice des mécanismes inférentiels qui régissent la production de nos croyances ordinaires, lorsque ces mécanismes prennent pour objet le produit de leur propre exercice.

Parce que les choses de fait ne dépendent pas des idées et ne peuvent donc être connues que par l'expérience, et que prendre appui sur l'expérience consiste, selon un présupposé admis par tous les hommes, à généraliser notre expérience passée, alors c'est le « raisonnement expérimental » qui doit être choisi parmi les possibilités qui nous sont psychologiquement offertes, puisqu'il est lui-même le produit de notre expérience inférentielle passée. Par ailleurs, bien que Hume ne tire pas explicitement cette conclusion, on pourrait croire que puisqu'elle correspond à la pratique inférentielle de la vie courante, cette méthode permette d'assurer une meilleure cohérence des croyances issues de la recherche avec les croyances de la vie courante que tous, philosophe « sérieux », philosophe « spécieux », religieux et homme « rustique », partagent : elle pourra mieux que les autres parvenir à constituer un système de croyances solide et convaincant. Hume semble donc pouvoir dire que la méthode du raisonnement philosophique doit être préférée à la philosophie spécieuse ou à la superstition. Enfin, ceci a pour conséquence qu'un

certain domaine des faits est hors de portée pour la recherche : les questions de faits pour lesquels l'expérience ne nous donne pas d'information.

Or, si tel est bien l'argument avancé par Hume, on pourrait lui faire l'objection suivante. Selon l'argument sceptique sur la faillibilité, adopter les règles de la raison régissant nos jugements ordinaires devrait en bout de ligne conduire à rejeter toute croyance et non à en former. Il semble que ces règles elles-mêmes ne peuvent nous recommander aucune croyance théorique. Si Hume entend défendre le caractère raisonnable des principes théoriques en appel à ces règles, c'est donc qu'il entend comprendre la philosophie « correcte » basée sur les règles pour juger des causes et des effets comme s'appuyant aussi sur une « propriété singulière, et apparemment insignifiante, de la fantaisie » qui fait que « nous entrons avec difficulté dans des considérations lointaines des choses et ne sommes pas capables de les accompagner d'une impression aussi sensible que celle dont nous accompagnons les vues plus aisées et plus naturelles » (T 1.4.4.7, p. 361). Ce principe de l'imagination, dans le raisonnement philosophique humien, s'exerce de manière arbitraire, parce que « [d]es réflexions raffinées n'ont que peu ou pas d'influence sur nous, et pourtant nous ne faisons pas et ne pouvons pas faire une règle de ce qu'elles ne devraient avoir aucune influence, ce qui implique une contradiction manifeste » (T 1.4.7.7, p. 361). Pour répondre à ce problème, il semble que Hume devrait insister sur le fait que choisir un guide dans le contexte « post-crise sceptique » qui l'occupe consiste à motiver la préférence pour une manière de former des croyances parmi celles qui nous sont psychologiquement accessibles. Le choix du guide se pose entre ceux qui peuvent concrètement être adoptés pour faire la recherche. Bien sûr, le guide choisi sera vulnérable aux arguments sceptiques en regard de sa possibilité de fournir des croyances épistémiquement justifiées; mais n'importe quelle alternative le serait tout autant. Le guide choisi est en quelque sorte un pis-aller, et les prétentions épistémiques de la recherche sont ajustées en conséquence : il ne s'agit pas de croire atteindre la vérité, mais plutôt d'en arriver à un système de croyances supportant l'examen critique de l'esprit humain et

emportant la conviction. Pourtant, même si l'on accepte les contraintes placées sur le choix du guide, un point demeure problématique : d'une certaine manière, espérer formuler un système de croyances qui supportera l'examen critique de l'esprit humain n'est concevable qu'en faisant abstraction de la critique sceptique de l'esprit humain puisque, précisément, l'argument sceptique sur la faillibilité montre qu'il semble y avoir une contradiction inhérente même à l'entreprise de recherche philosophique « juste » et modeste. À ceci, Hume répondrait probablement que :

La conduite d'un homme qui étudie la philosophie de cette manière désinvolte est plus authentiquement sceptique que celle d'un autre qui, trouvant en lui-même un penchant à l'étude, est si complètement accablé de doutes et de scrupules qu'il la rejette complètement. Un vrai sceptique se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique, et ni ses doutes ni sa conviction ne lui feront jamais refuser une satisfaction innocente qui s'offre à lui. (T 1.4.7.14, p. 367)

Toutefois cette réponse, comme le problème auquel elle pourrait répondre, nous ramènent à l'importance de la dimension ludique rattachée à la poursuite de la philosophie après la crise sceptique. Si la meilleure manière de faire la recherche peine à pouvoir rencontrer les exigences d'ambitions très modestes à la connaissance parce qu'elle ne peut se défaire d'une contradiction fondamentale, il semble que, somme toute, le retour à la recherche puisse difficilement être défendu autrement que par la perspective du plaisir qui s'y rattache.

## CONCLUSION

Le projet philosophique du *Traité de la nature humaine* de Hume s'annonce comme la tentative de formuler une théorie descriptive et explicative des mécanismes à l'œuvre dans la nature humaine. Hume y propose un ensemble de principes descriptifs ou explicatifs de la nature humaine et cherche à convaincre son lecteur de ces principes en présentant des arguments pour les défendre. Or, notre analyse a montré que certains arguments discutés par Hume dans le premier livre du *Traité* – l'argument sur les croyances causales et l'argument sur la faillibilité – sont des arguments sceptiques de type pyrrhonien : ce sont des arguments qui montrent, pour un candidat au titre d'autorité épistémique censé rendre un certain type de croyances justifié, que celui-ci ne permet pas, en fait, de rendre ces croyances plus justifiées épistémiquement que leur négation. Ces arguments sceptiques s'en prennent tant aux raisonnements démonstratifs qu'aux raisonnements probables, et ont donc pour conséquence d'attaquer la justification de l'ensemble de nos croyances, démonstratives et causales. Le problème surgissait donc de savoir comment Hume peut ou croit pouvoir concilier de manière cohérente ce scepticisme avec sa défense d'une théorie de la nature humaine. De toute évidence, même si Hume avance des arguments montrant que nos croyances ne peuvent être épistémiquement justifiées, il ne s'ensuit pas, selon lui, que ces croyances sont déraisonnables : selon Hume, une croyance peut donc être raisonnable sans être épistémiquement justifiée. Nous avons donc dû nous appliquer à préciser ce qui, pour Hume, détermine le caractère raisonnable d'une croyance.

La lecture de la conclusion du premier livre du *Traité*, de même que celle d'autres sections du premier livre et de l'*Enquête*, a clairement montré que Hume reconnaît qu'aucun argument ne peut réfuter les arguments sceptiques. Nous avons aussi

montré que Hume ne rejette pas les arguments sceptiques comme superflus et non pertinents en s'appuyant sur d'éventuelles conséquences pratiques désastreuses du scepticisme. Il ne rejette pas non plus les arguments sceptiques comme superflus et non pertinents en s'appuyant sur le caractère psychologiquement insoutenable du scepticisme : la réponse basée sur l'inefficacité psychologique du scepticisme pourrait être une réponse satisfaisante pour les croyances ordinaires de la vie courante parce que ces dernières sont inévitables, mais pas pour les croyances théoriques. Les croyances théoriques, comme les croyances ordinaires, sont inévitables une fois que nous sommes placés dans certaines conditions psychologiques, mais contrairement aux croyances ordinaires, elles sont évitables au sens où nous pouvons éviter de nous placer dans les conditions psychologiques qui nous conduiront à acquérir ces croyances. Comment Hume peut-il donc défendre sa poursuite de la recherche philosophique face à ce constat, de même que le caractère raisonnable des croyances théoriques qu'il propose ?

Notre analyse ne nous permet pas de trancher définitivement cette question interprétative, mais elle a montré qu'il semble que Hume doive choisir entre deux possibilités à cet égard, selon le but qu'il attribue à la recherche philosophique : un but purement ludique ou un but épistémique « modeste ». Ce but va de pair avec le critère qui permet à Hume de défendre le caractère plus raisonnable de sa méthode philosophique par rapport à des manières alternatives de conduire la recherche. Or, le critère qui au bout du compte se révèle déterminant du point de vue de Hume pour défendre le caractère raisonnable de sa méthode philosophique n'est pas clair. Hume semble défendre la philosophie en général en référence à des considérations pratiques, mais il semble défendre sa méthode philosophique en particulier par des considérations épistémiques discutées moins explicitement.

La première possibilité est donc d'attribuer à la recherche philosophique de Hume un but purement ludique. Ce but découle de l'utilisation par Hume d'un critère non épistémique pour préférer la philosophie à la religion comme manière de conduire la

recherche. Puisque Hume avance explicitement le critère de dangerosité moindre pour préférer la philosophie (en général) à la religion, on ne peut douter qu'il considère ce critère comme jouant un rôle réellement important dans son évaluation normative de l'entreprise philosophique. Ce critère ne peut pas servir à déterminer de manière positive le caractère raisonnable d'une croyance, parce qu'il ne permet pas de dire, entre deux thèses philosophiques concurrentes, laquelle est la plus raisonnable; mais il semble déterminer partiellement la conception du fondement normatif des croyances de Hume par la négative, en donnant un critère en vertu duquel un ensemble de croyances est déraisonnable. Le problème est que la défense de la philosophie sur la base de ce critère conduit dans un cercle vicieux : elle doit supposer l'utilisation de la philosophie comme guide alors qu'elle vise précisément à asseoir la préférence de la philosophie comme guide. D'autre part, ce critère étant avancé par Hume, alors de deux choses l'une : soit Hume fait reposer entièrement sa défense de la philosophie sur ce critère pratique et alors il n'est pas autorisé à poser d'autre but à sa recherche que le plaisir; soit Hume peut assigner aussi un but épistémique à sa recherche, mais seulement s'il dispose d'un autre critère, épistémique, pour préférer la philosophie à la religion.

Or, même après les arguments sceptiques, Hume semble attribuer un but de nature épistémique à sa recherche philosophique, mais un but plus modeste : puisque nous ne disposons d'aucune justification pour nos croyances, et puisque ces croyances sont en partie inévitables, la recherche théorique ne doit pas prétendre construire un système de croyances vraies, mais plutôt aspirer à construire un ensemble de propositions qui, si elles ne sont pas vraies, constitueront tout de même le meilleur système dont nous disposons, parce qu'il saura, seul, supporter notre examen critique et, peut-on supposer, faire consensus. Et en regard de ce but, nous avons essayé de montrer que Hume semble avancer des raisons de préférer une certaine manière de faire la philosophie aux autres manières de conduire la recherche, parmi celles disponibles à l'esprit humain : la philosophie basée sur les règles du raisonnement causal, soit les règles pour juger des causes et des effets énoncées

par Hume en T 1.3.15. La raison pour laquelle des inférences s'appuyant sur ces règles confèrent un caractère raisonnable aux croyances qu'elles produisent n'est pas qu'elles leur fournissent une justification épistémique, mais plutôt qu'elles génèrent des croyances théoriques qui correspondent mieux à la pratique et à l'expérience courantes; la philosophie expérimentale est donc la meilleure manière dont nous disposons pour former des croyances en regard du but qui est de constituer le meilleur système de croyances possible, qui peut supporter notre examen critique et faire consensus. Il est à noter toutefois que la possibilité que Hume ait eu pour intention de proposer une défense du caractère épistémiquement supérieur de la philosophie expérimentale sur les autres manières de conduire la recherche au moyen d'un tel argument demeure une hypothèse. Hume ne traite pas explicitement du problème du choix de la méthode de recherche par un critère épistémique, comme il le fait lorsqu'il aborde le choix du guide par un critère pratique. Par ailleurs, bien que Hume pose explicitement un but de nature épistémique à la recherche dans la conclusion du premier livre du *Traité*, l'hypothèse que nous avons présentée au sujet des considérations épistémiques qui permettraient à Hume de préférer la philosophie expérimentale en regard de ce but repose entièrement sur des remarques de la section XII de l'*Enquête* qui ne trouvent pas d'équivalent dans la conclusion du premier livre du *Traité*. Quoi qu'il en soit, une conséquence qui semble découler de cette ligne de défense de la philosophie est qu'elle rend inutile celle basée sur le critère pratique : une fois ce but à caractère épistémique posé à la recherche philosophique, et une fois disponible un critère permettant de discriminer la méthode de recherche la plus apte à l'atteindre, alors les considérations pratiques ne peuvent au mieux que renchérir, en passant, sur les avantages de la philosophie, mais ne peuvent en aucun cas jouer un rôle déterminant dans la préférence à lui accorder. En effet, si le guide le plus raisonnable doit servir à des fins épistémiques, alors le guide le plus raisonnable doit être le guide le plus épistémiquement raisonnable, quoi qu'il en soit par ailleurs de ses avantages pratiques ou moraux. Seule la défense de la philosophie empirique par des considérations épistémiques semble avoir le potentiel de sauver du



scepticisme le projet philosophique de Hume comme entreprise de connaissance. Or, comme nous l'avons suggéré, il n'est pas clair qu'elle y parvienne : même cette manière de concevoir le but épistémique de la recherche et de défendre la méthode expérimentale semble vulnérable aux objections sceptiques, puisque l'argument sceptique sur la faillibilité montre qu'il semble y avoir une contradiction inhérente même à cette entreprise modeste. Et si cet argument sceptique met en échec la possibilité pour Hume de préférer épistémiquement la philosophie aux méthodes alternatives de formation de croyances, il semble que la seule issue disponible à Hume pour défendre son entreprise philosophique soit par la perspective du plaisir qui s'y rattache et par les avantages pratiques qui y sont liés. Ce problème semble donc réintroduire l'importance de la dimension ludique dans la défense de la poursuite de la philosophie après la crise sceptique et mettre en péril une fois de plus les prétentions épistémiques de l'entreprise philosophique de Hume.

La réflexion humienne sur la normativité à la suite de la rencontre des arguments sceptiques traduit une ambivalence des visées de l'entreprise philosophique humienne, tantôt ludiques, tantôt épistémiques. D'un côté, en proposant de choisir la philosophie sur la base d'un critère pratique, Hume semble croire qu'il faille renoncer à la possibilité de distinguer épistémiquement les différentes manières de conduire la recherche; mais d'un autre côté, réduire la philosophie à une activité ludique qui abandonne de telles visées épistémiques est nettement insatisfaisant. Aussi semble-t-il que Hume ne puisse se résoudre à abandonner les prétentions épistémiques de la recherche, mais il n'en avance pourtant pas une défense explicite, dans le *Traité* du moins : la recherche semble demeurer en bout de ligne une activité fondée sur le plaisir, qui doit être abordée de manière désinvolte et sceptique, et qui est facultative (l'homme « rustique » n'étant pas encouragé à s'y intéresser). Et cette difficulté à élaborer une position satisfaisante sur le but et les prétentions de la philosophie paraît rejoindre une certaine ambivalence dans la nature du scepticisme de Hume. Tantôt Hume semble présenter le scepticisme qui résulte de sa réflexion sceptique comme un scepticisme encore plus radical et authentique que le scepticisme du



pyrrhonien, tantôt il le présente comme une version « mitigée », moins radicale que celle du pyrrhonien, et aux ambitions épistémiques plus nettes. Dans la conclusion du premier livre du *Traité*, le scepticisme humien ouvert à l'investigation philosophique limitée à l'expérience est présenté comme étant en *continuité* avec le scepticisme pyrrhonien et comme n'étant qu'une manière plus véritable de manifester ce dernier : Hume est plus sceptique que le pyrrhonien, puisqu'il se méfie aussi de ses doutes et non seulement de ses convictions. Hume le sceptique est autorisé à s'engager dans une pratique qui le conduira à avoir des croyances théoriques, puisqu'il considère ses convictions avec la même désinvolture que ses doutes, de telle sorte que ni ses doutes ni ses convictions ne lui feront jamais refuser la « satisfaction innocente » que constitue la recherche philosophique. Or, si le sceptique peut demeurer sceptique parce qu'il aborde la philosophie de manière désinvolte, il est difficile de voir comment son activité philosophique pourrait en effet prétendre être autre chose qu'une simple « satisfaction innocente ». Dans l'*Enquête* XII, en revanche, Hume semble *opposer* le scepticisme mitigé au scepticisme pyrrhonien même s'il affirme que le premier découle causalement du second; le scepticisme mitigé est ainsi présenté comme une *alternative* raisonnable au scepticisme pyrrhonien. Le pyrrhonien est un opposant philosophique déraisonnable, mais le fait de considérer ses arguments a pour effet salutaire de nous amener à être plus modestes dans la recherche. Le pyrrhonisme a donc pour effet « résiduel » sur le philosophe d'atténuer ses ambitions initiales à la connaissance, mais il ne semble jouer aucun rôle dans l'articulation d'une réflexion philosophique sur la raison d'être de l'entreprise de recherche. Dans la section XII de l'*Enquête*, ce n'est pas parce qu'il devient plus sceptique que lui que le philosophe qui considère les arguments du pyrrhonien décide de poursuivre son entreprise de recherche; au contraire, parce que ces arguments n'ont sur lui qu'un effet superficiel, le philosophe de l'*Enquête* XII ne semble même pas voir la poursuite de son entreprise sérieusement ébranlée par ceux-ci. Le scepticisme ainsi défendu par Hume est donc ouvert à des visées épistémiques modestes, mais réelles, tandis que celui auquel Hume paraît se résoudre à la fin du premier livre du *Traité* ne paraît pas parvenir à

soutenir de telles visées. Tout porte donc à croire que la difficulté à laquelle Hume fait face concernant l'élaboration d'une position satisfaisante sur le but et les prétentions de la philosophie trouve issue dans une difficulté d'élaborer une position satisfaisante sur la nature et la portée du scepticisme « post-pyrrhonien » qu'il défend.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

### Textes de David Hume cités et traductions utilisées :

Hume (1993) [1776]. *My Own Life*. En appendice de D. F. Norton (dir. publ.) (1993), p. 351-356.

Trad. fr. Fabien Grandjean (1993). *Discours politiques; précédé de Ma vie; et suivi de De l'écriture par essais*. Mauvezin : Éditions Trans-Europ-Repress.

—— (1998) [1751]. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. A Critical Edition*. Tom L. Beauchamp (éd.), Oxford : Clarendon Press.

Trad. fr. Philippe Baranger et Philippe Saltel (1991). *Enquête sur les principes de la morale*. Paris : GF-Flammarion.

—— (2000) [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition*. Tom L. Beauchamp (éd.), Oxford : Clarendon Press.

Trad. fr. Michel Malherbe (2004). *Essais et traités sur plusieurs sujets III. Enquête sur l'entendement humain. Dissertation sur les passions*. Paris : Vrin.

—— (2000) [1739]. *A Treatise of Human Nature*. Intro. par David Fate Norton. David F. Norton et Mary J. Norton (éd.), Oxford : Oxford University Press.

Trad. fr. Philippe Baranger et Philippe Saltel (1995). *L'entendement : Traité de la nature humaine. Livre I et appendice*. Paris : GF-Flammarion.

Trad. fr. J-P. Cléro (1991). *Dissertation sur les passions; Traité de la nature humaine. Livre II*. Paris : GF-Flammarion.

Trad. fr. Philippe Saltel (1993). *La morale : Traité de la nature humaine. Livre III*. Paris : GF-Flammarion.

Trad. fr. Didier Deleule (1971). *Abrégé du Traité de la nature humaine*. Paris : Aubier-Montaigne.

—— (2007) [1757]. *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion. A Critical Edition*. Tom L. Beauchamp (éd.), Oxford : Clarendon Press.

Trad. fr. J-P. Cléro (1991). *Dissertation sur les passions; Traité de la nature humaine. Livre II*. Paris : GF-Flammarion.

#### **Autres textes cités et consultés :**

Allen, James (2001). « Rationalism, Empiricism, and Scepticism : Sextus Empiricus' Treatment of Sign-inference ». Ch. 2 de *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*. Oxford : Clarendon Press, p. 87-146.

Arnauld, Antoine et Nicole, Pierre (1970) [1662]. *La Logique ou l'art de penser; contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Paris : Flammarion.

Ayer, Alfred Jules (1972). *Probability and Evidence*. New York : Columbia University Press.

Baier, Annette (1991). *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Baxter, Donald (2007). « Hume's Pyrrhonian Empiricism ». Dans *Proceedings of the 34th International Hume Conference* (Boston, Août 2007), The Hume Society.

—— (2008a). « Interpreting Hume as a Metaphysician and Skeptic ». Ch. 1 de *Hume's Difficulty : Time and Identity in the Treatise*. London; New York : Routledge, p. 6-16.

—— (2008b). « Comment on Kevin Meeker's "Was Hume Mathematically Challenged?" ». Dans *Proceedings of the 35th International Hume Conference* (Akureyri, Islande, Août 2008), The Hume Society.

Beauchamp, Tom L. et Rosenberg, Alexander (1981). *Hume and the Problem of Causation*. New York : Oxford University Press.

Bernoulli, Jacob (1968) [1713]. *Ars conjectandi, opus posthumum. Accedit tractatus de seriebus infinitis et epistola Gallice scripta de ludo pilae reticularis*. Bruxelles : Culture et Civilisation.

- Burnyeat, Myles (1997) [1980]. « Can the Sceptic Live his Scepticism? » Dans M. Frede et M. Burnyeat (dir. publ.) (1997), p. 25-57.
- Daston, Lorraine (1988). *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton : Princeton University Press.
- Falkenstein, Lorne (1997). « Naturalism, Normativity and Scepticism in Hume's Account of Belief ». *Hume Studies*, vol. 23, no 1, p. 29-72.
- Flew, Anthony (1961). *Hume's Philosophy of Belief; A Study of his First Inquiry*. New York : Humanities Press.
- Fogelin, Robert J. (1983). « The Tendency of Hume's Skepticism ». Dans M. Burnyeat (dir. publ.). *The Skeptical Tradition*. Los Angeles : University of California Press, p. 397-412.
- (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London : Routledge and Kegan Paul.
- (1993). « Hume's Scepticism ». Dans D. F. Norton (dir. publ.) (1993), p. 90-116.
- Frede, Michael (1987). « The Ancient Empiricists ». Ch. 13 de *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis : University of Minnesota Press, p. 243-260.
- (1997a) [1979]. « The Sceptic's Beliefs ». Dans M. Frede et M. Burnyeat (dir. publ.) (1997), p. 1-24.
- (1997b) [1984]. « The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge ». Dans M. Frede et M. Burnyeat (dir. publ.) (1997), p. 127-151.
- Frede, Michael et Burnyeat, Myles (dir. publ.) (1997). *The Original Sceptics : A Controversy*. Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- Garrett, Don (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford : Oxford University Press.
- (2007). « Reasons to Act and Reasons to Believe : Naturalism and Rational Justification in Hume's Philosophical Project ». *Philosophical Studies*, vol. 132, no 1, p. 1-16.

- Goodman, Nelson (1979) [1953]. « The New Riddle of Induction ». Dans *Fact, Fiction, and Forecast*, 4<sup>e</sup> édition. Cambridge; London : Harvard University Press, p. 59-83.
- Hacking, Ian (2006) [1975]. « The Great Decision ». Ch. 8 de *The Emergence of Probability*, 2<sup>e</sup> édition. New York : Cambridge University Press, p. 63-72.
- Kemp Smith, Norman (1941). *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London : Macmillan.
- Loeb, Louis E. (2006). « Psychology, Epistemology and Skepticism in Hume's Argument about Induction ». *Synthese*, vol. 152, no 3, p. 321-338.
- Long, A. A. et Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge; New York : Cambridge University Press. Trad. fr. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin (2001). *Les philosophes hellénistiques*. Paris : Flammarion.
- Lynch, Michael P. (1996). « Hume and the Limits of Reason ». *Hume Studies*, vol. 22, no 1, p. 89-104.
- MacNabb, D. G. C. (1951). *David Hume : His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford : Basil Blackwell.
- Meeker, Kevin (2008). « Was Hume Mathematically Challenged? » Dans *Proceedings of the 35th International Hume Conference* (Akureyri, Islande, Août 2008), The Hume Society.
- Millican, Peter (2002). « Hume's Sceptical Doubts Concerning Induction ». Dans P. Millican (dir. publ.). *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford : Clarendon Press, p. 107-173.
- Milton, J. R. (1987). « Induction before Hume ». *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 38, no 1, p. 49-74.
- Norton, David Fate (1982). *David Hume : Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton : Princeton University Press.
- (dir. publ.) (1993). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge : Cambridge University Press.
- (1994). « How a Sceptic May Live his Scepticism ». Dans J.J. MacIntosh et H.A. Meynell (dir. publ.). *Faith, Scepticism and Personal Identity : A Festschrift for Terence Penelhum*. Calgary : University of Calgary Press.

- Owen, David (1999). *Hume's Reason*. Oxford : Oxford University Press.
- (2001). « Reason and Commitment : A Review of Don Garrett's *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, no 1, p. 191-196.
- (2009). « Scepticism with Regard to Reason ». À paraître chez Cambridge University Press dans un ouvrage collectif dirigé par Donald Ainslie et en ligne sur le site Internet de D. Owen, consulté le 25 mai 2009 : <http://www.ic.arizona.edu/~dwo/>.
- Pascal, Blaise (2008) [1655]. *Pensées*. Texte établi par Léon Brunschvicg. Paris: Flammarion.
- Popkin, Richard (1980) [1951]. « David Hume : His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism ». Dans *The High Road to Pyrrhonism*. Richard A. Watson et James E. Force (comp.). San Diego : Austin Hill Press, p. 103-132.
- Popper, Karl (1986) [1972]. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford : Clarendon Press.
- Radcliffe, Elizabeth Schmidt (2008). *A Companion to Hume*. Coll. « Blackwell Companions to Philosophy », no 40. Malden, Mass. : Blackwell.
- Ridge, Michael (2003). « Epistemology Moralized : David Hume's Practical Epistemology ». *Hume Studies*, vol. 29, no 2, p. 165-204.
- Rosenberg, Alexander (1993). « Hume and the Philosophy of Science ». Dans D. F. Norton (dir. publ.) (1993), p. 64-89.
- Russell, Bertrand (1979) [1946]. « Hume ». Chapitre de *A History of Western Philosophy*. London : Unwin Paperbacks, p. 634-647.
- Russell, Paul (2008). *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press.
- Schnall, Ira M. (2007). « Hume on "Popular" and "Philosophical" Skeptical Arguments ». *Hume Studies*, vol. 33, no 1, p. 41-66.
- Sextus Empiricus (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. Trad. fr. Pierre Pellegrin. Paris : Seuil.
- Smith, Norman (1905a). « The Naturalism of Hume I ». *Mind*, vol. 14, no 54, p. 149-173.

——— (1905b). « The Naturalism of Hume II ». *Mind*, vol. 14, no 55, p. 335-347.

Stove, David (1965). « Hume, Probability, and Induction ». *The Philosophical Review*, vol. 74, no 2, p. 160-177.

Strawson, Peter F. (1985). *Skepticism and Naturalism : Some Varieties*. New York : Columbia University Press.

Striker, Gisela (1996). « The Problem of the Criterion ». Ch. 7 de *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 150-168.

Stroud, Barry (1977). *Hume*. London; New York : Routledge.